AMOS FUNKENSTEIN (Tel-Aviv, 1937-Tel-Aviv, 1995) a studiat la Universitatea Ebraică din Ierusalim. În anul 1965 şi-a susţinut teza de doctorat la Freie Universität din Berlin, unde a predat până în anul 1972 istoria şi filosofia Evului Mediu. A ţinut cursuri de istorie şi civilizaţie iudaică la Stanford University şi la University of California (Berkeley); a fost şeful catedrei de istoria şi filosofia ştiinţei la Universitatea din Tel-Aviv. A scris numeroase cărţi şi lucrări de istorie a evreilor şi de teologie creştină. Dintre volumele publicate, citǎm: *Heilsplan und natürliche Ent-wicklung* (1965), *Maimonides* (1988), *Intellectuals and Jews* (1990), *Perceptipns of Jewish History* (1993; trad. germ., 1995). Pentru merite deosebite a fost distins în timpul vieţii cu premii prestigioase.

AMOS FUNKENSTEIN
TEOLOGIE ŞI IMAGINAŢIA ŞTIINŢIFICĂ
DIN EVUL MEDIU PÂNĂ ÎN SECOLUL AL XVII-LEA
Traducere din engleză de WALTER FOTESCU
Control ştiinţific al traducerii H-R. PATAPIEVICI
HUMANITAS
BUCUREŞTI

NOTA

Datorăm traducerea citatelor din latină, greacă şi franceză domnilor Theodor şi Constantin Traian Georgescu, iar a celor din germană doamnei Daniela Ştefănescu. Versiunea românească a propoziţiilor şi expresiilor ebraice aparţine domnului Idei Segall. Editura le mulţumeşte pe această cale.

Coperta I IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

AMOS FUNKENSTEIN *THEOLOGY AND THE SCIENTIFIC IMAGINATION*
from the middle ages to the seventeenth century © 1986 by Princeton University Press
© HUMANITAS, 1998, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973 – 28 – 0774 – 1

Tatălui meu şi în amintirea mamei mele

Prefaţă

Am petrecut mulţi ani încercând să găsesc o modalitate de a defini cât se poate de exact diferitele aspecte ale tranziţiei de la modurile de gândire medievale la cele de la începuturile epocii moderne în diverse domenii ale cunoaşterii. La început am urmărit temele acestei cărţi independent una de cealaltă. Însă în timpul studiului, mi-am dat seama nu doar de legăturile dintre teologie şi ştiinţă – acestea fuseseră recunoscute şi studiate –, ci şi de împrejurarea deosebită că, pentru numeroşi gânditori din secolul al XVII-lea, teologia şi ştiinţa au fuzionat într-un idiom, parte a unei adevărate teologii laice cum nu a existat niciodată înainte sau după aceea. Am considerat că cea mai bună modalitate de a cuprinde atât obiectivele mele iniţiale cât şi intuiţiile survenite pe parcurs era să urmăresc schimbările în semnificaţiile a trei atribute divine din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea. Fiind doar un eseu interpretativ, această carte nu se bazează pe texte noi sau pe alte materiale. Uneori a trebuit să mă aventurez în domenii depărtate de propriile competenţe, încercând de fiecare dată să urmez călăuze de încredere, pe care sper că le-am găsit. Capitolul V este cel mai speculativ; trag nădejde să dezvolt temele atinse aici în viitor. Capitolele II-V, alcătuind partea principală a cărţii, îşi au originea, în forma actuală, în cele trei Seminarii Gauss ţinute la Universitatea Princeton în anul 1984.

Prietenii, studenţii şi colegii m-au încurajat de-a lungul anilor. Datorez mulţumiri speciale lui Yehuda Elkana, Richard Popkin şi Robert Westman: discuţiile purtate cu ei pe parcursul diferitelor etape au fost nepreţuite – şi nu mai puţin sprijinul lor moral. De asemenea, mi-au citit manuscrisul cu un ochi prietenesc, dar critic. îi mulţumesc doamnei Susannah Heschel pentru sprijinul constructiv şi critic: în lipsa acestuia, Dumnezeul despre care se vorbeşte în cartea de faţă ar fi rămas o divinitate masculină, mulţumit de sine, iar „om” ar fi fost folosit pentru ambele genuri. Marilyn şi Robert Adams, Jürgen Miethke, Katherine Tachau, Mary Terrall şi Norton

Wise au citit şi ei manuscrisul, ajutându-mă să elimin multe ambiguităţi şi erori supărătoare.

Mulţi din actualii şi foştii mei studenţi vor vedea cât de mult am învăţat din discuţiile cu ei şi din lucrările lor: analiza Susanei Anderson la *De mirabilibus*, studiul lui Stephen Benin despre principiul acomodării, portretul contraistoriei la Gershom Scholem făcut de David Biale, studiile lui Maţi Cohen despre istoriografia secolului al XVII-lea, interpretarea dată de André Goddu fizicii lui Ockham ca reificare a categoriilor modale, opinia lui Joshua Lipton despre rolul astrologiei, istoria detaliată a opoziţiei faţă de *metabasis* de Steven Livesey, rein

terpretarea de către Josef Mali a conceptului de mit la Vico, studiul Jehudithei Naphtali despre teoriile muncii în gândirea scolastică, lucrarea lui Michael Nutkiewicz despre impactul ştiinţelor naturii asupra teoriei politice, studiile lui Joel Rembaum despre polemicile religioase, studiul Lisei Sarasohn despre teoriile etico-sociale ale lui Gassendi, pătrunzătoarele analize ale Doritei Tanay despre relaţia matematicii cu teoriile muzicale în Evul Mediu. Le mulţumesc tuturor pentru privilegiul şi bucuria de a le fi fost profesor.

Edward Tenner de la Princeton University Press a fost interesat de carte cu mult timp înainte de finalizarea ei; fără încurajările lui, n-aş fi dus-o la bun sfârşit. Marilyn Campbell a redactat manuscrisul, a contribuit la eliminarea multor ambiguităţi şi inadvertenţe şi l-a pregătit pentru tipar. În dactilografierea, redactarea şi verificarea manuscrisului, am fost ajutat de Neil Hathaway şi Randy Johannessen. În ultimul şi cel mai dificil an de muncă dinaintea publicării cărţii, am beneficiat de o bursă a Fundaţiei Guggenheim.

Datorez mulţumiri şi celor care au redactat şi publicat unele articole ale mele apărute anterior pentru permisiunea acordată de a însera pasaje şi secţiuni din acestea: University of California Press; John’s Hopkins University Press; *Studies in the History and Philosophy of*

Science; *Viator*; *Medievalia et Humanistica*; *Miscellanea Medievalia*; Société Internaţionale des Études de Philosophie Medievale; *The Israel Colloquium for the History and Philosophy of Science*; Herzog August Bibliothek Wolfenbiittel.

Copiii mei, Daniela şi Jakob, au suportat cu răbdare absenţa şi detaşarea tatălui, făcându-mi întotdeauna viaţa mai fericită, uneori chiar mai uşoară.

Los Angeles iulie 1985

Abrevieri

AHDL

AT

BGPhM

CAG CCŞI

CHM

CSEL

DA DeD EW GCS

GM GP

HE

IT

KdRV MG

MGWJ

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge Descartes, *Œuvres* (v. bibliografie) Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter, Texte und Untersuchungen. Ed. C. Baeumker Comentaria în Aristotelem Graeca Corpus Christianorum series Latina *The Cambridge History of Later Mediaeval Philosophy*. Ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny şi Jan Pinborg, Cambridge, 1982

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Viena, 1866 ş. urm.

Deutsches Archivfiir Erforschung des Mittelalters Augustin, *De civitate Dei* (v. bibliografie) Thomas Hobbes, *The english Works* (v. bibliografie) Die Griechischen christlichen Schriftsteller des ersten Jahrhunderte, Berlin şi Leipzig, 1897 ş. urm. Leibniz, *Mathematische Schriften*. Ed. Gerhardt (v. bibliografie)

Leibniz, *Philosophische Schriften*. Ed. Gerhardt (v. bibliografie)

Eusebiu, *Historia ecclesiastica* (v. bibliografie) Maimonide, *Iggeret teman*, în *Iggrot harambam* (v. bibliografie)

Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. Weichschedel (v. bibliografie)

Monumenta Germaniae Historica, Hanovra şi Berlin, 1826 ş. urm.

AA = Auctores Antiquissimi Capit. = Capitularia LdL = Libelli de lite Script. = Scriptores

Script. În usu schol. = Scriptores rerum Germanicarum în usu scholarum

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums

ABREVIERI

Maimonide, *Moreh nevukhim* (v. bibliografie) J.P. Migne, *Patrologia e cursus completus*, *series Graeca*, Paris, 1857 – 1912

J.P. Migne, *Patrologia e cursus completus*, *series Latina*, Paris, 1844 – 1890

Maimonide, *Mishne Tora* (v. bibliografie) Leibniz, *Nouveaux Essais* (GP, 5) Malebranche, *Œuvres complètes* (v. bibliografie) Leibniz, *Opuscules etfragments inedits de Leibniz* (v. bibliografie)

Ockham, *Opera philosophica et theologica* (v. bibliografie)

Pauly-Wissowa, *RE Real-Enzyclopădie der classischen Altertumswissenschaft*. Ed. A. Pauly et al., Stuttgart, 1894 ş. urm. Principiul (Non) Contradicţiei Principiul Raţiunii suficiente

Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* (v. bibliografie) Vico, *Scienza nuova*, în *Opere* (v. bibliografie) *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Ed. Johannes von Arnim, 4 vol., Leipzig, 1903 – 1924 Spinoza, *Opera* (v. bibliografie)

MN Migne, *PG*

Migne, *PL*

MT NE OC OF
OT
PNC PRS *ZB*
SN SVF
Van Vloten-Land
Introducere
A. O TEOLOGIE LAICĂ

O nouă şi originală abordare a problemelor legate de divinitate, un fel de teologie laică, a apărut în secolele XVI şi XVII, când a avut parte de o scurtă perioadă de înflorire. Era *laică* întrucât a fost concepută de laici pentru laici. Galileo şi Descartes, Leibniz şi Newton, Hobbes şi Vico, sau nu au fost deloc clerici, sau titlurile dobândite de ei în teologie nu au fost înalte. Fără a fi teologi profesionişti, tratau totuşi pe larg chestiunile teologice. Teologia lor era laică şi în sensul orientării către lume, *ad seculum*. Noile ştiinţe şi erudiţia făceau, credeau ei, ca modalităţile tradiţionale de a teologiza să fie depăşite; o bună parte din teologii de profesie erau de acord cu ei în această privinţă. Niciodată înainte sau după aceea n-au mai fost privite ştiinţa, filosofia şi teologia ca aproape una şi aceeaşi ocupaţie. Ce-i drept, teologii laici nu alcătuiau decât rareori tratate sistematice de teologie pentru uzul facultăţilor de profil; unii, catolicii în special, pretindeau că nu se implică în chestiuni de doctrină sacră; se ocupau în schimb de majoritatea subiectelor teologice clasice – Dumnezeu, Treimea, spirite, demoni, mântuire, euharistia. Discuţiile lor ţineau de *teologie* în măsura în care nu se limitau la cele câteva adevăruri pe care „lumina naturală” a raţiunii le poate stabili fără ajutorul revelaţiei – existenţa lui Dumnezeu, poate, sau nemurirea sufletului. Teologia laică a fost mult mai mult decât o simplă *theologia naturalist* Leibniz, teolog laic prin excelenţă, plănuia un studiu cuprinzător şi plin de înţelegere despre „demonstraţiile catolice” ale dogmelor. El nu era doar laic, ci şi protestant.2

Secularizarea teologiei – chiar în accepţiunea primară, cea mai simplă, a termenului, şi anume că

discuţiile teologice erau purtate de laici – constituie un fapt de o importanţă socială şi culturală fundamentală. Doar o diversitate de explicaţii complementare poate da seama de acesta.

În timpul secolului al XIII-lea, teologia a devenit atât o disciplină distinctă, *cât şi* o profesie ocrotită; ceea ce nu fusese cazul înainte. Anterior secolelor XII şi XIII, termenul „teologie" era ambiguu; prin el se înţelegeau atât cuvintele *lui* Dumnezeu (Scripturile) cât şi cuvintele *despre* Dumnezeu, sau, altfel spus, orice fel de discurs legat de problemele divine.3 Curând după începuturile sistematizării, teologia a fost instituită în universităţile aflate în formare ca profesie ocrotită. Era, de fapt, dublu protejată de incursiunile laicilor. În general vorbind.

— V. nu. 1 – 32 la pp. 23 – 26 (n.ed.).

toate ştiinţele, cu excepţia medicinii şi uneori a dreptului, erau predate de clerici, călugări sau laici. Dar hirotonisirea şi chiar dreptul de a preda artele (filosofia) nu erau de ajuns pentru a preda teologia, adică pentru a începe cu prelegeri despre Cartea de sentinţe a lui Petrus Lombardus fără a fi dobândit un titlu corespunzător.

Chiar dacă filosofii medievali nu puteau evita discuţiile pe tema divinităţii, aveau grijă să nu dea numele de teologie acelor adevăruri despre Dumnezeu şi ceruri accesibile doar raţiunii. Este semnificativ faptul că, spre deosebire de tradiţia clasică, ei ocoleau termenul *theologia naturalis*, fiind atenţi să nu-i desemneze drept „teologi" pe vechii filosofi păgâni, chiar dacă admirau monoteismul acestora ca pe o *preparatio evangelica*. „Teologie" a devenit un termen rezervat cunoaşterii supranaturale. Atunci când, în secolul al XIV-lea, Buridan a sugerat eliminarea inteligenţelor separate din explicarea mişcării corpurilor cereşti – susţinând în schimb impulsul iniţial care menţine corpurile cereşti într-o mişcare perpetuă –, el s-a grăbit să adauge: „Dar lucrul acesta nu îl afirm cu tărie, ci mai degrabă astfel încât să pot afla de la maeştrii

teologi ce mă pot învăţa în această privinţă”. 4 Buridan era doar artist (adică profesor de filosofie).

Primul cordon de protecţie din jurul teologiei s-a erodat lent, aproape imperceptibil, în secolul al XVI-lea, când tot mai multe discipline din universităţi au încetat să fie predate de clerici. Iar universitatea n-a rămas nici ea singurul centru de cercetare şi comunicare ştiinţifică: curţi princiare, academii şi tipografii au devenit locuri de întâlnire şi surse de susţinere. Numărul în creştere al laicilor instruiţi, ca public cititor, ca autori şi ca profesori, era menit să ducă la înmulţirea cazurilor de violare a domeniului teologiei; cazul lui Galilei n-a fost unicul, ci doar cel mai scandalos.

Al doilea cordon de protecţie din jurul teologiei ca profesie s-a erodat simultan cu amploarea luată de mişcările religioase din Evul Mediu târziu5, prăbuşindu-se odată cu răspândirea protestantismului. Cât priveşte autoritatea Sfintei Biserici, Augustin afirma odată că, fără imboldul ei, n-ar crede nici în Sfintele Scripturi.6 Contrapretenţia Reformei – *sola scriptura*, *sola gratia*, *sola fide* – asigură cunoaşterea lui Dumnezeu şi accesul la el fără medierea vreunei ierarhii preoţeşti. Protestanţii erau încurajaţi în diverse feluri să citească pe cont propriu Scripturile şi să-şi fie proprii oficianţi în rugăciune. În numeroase părţi ale Europei, teologia a ajuns „secularizată” în sensul originar al cuvântului: însuşită de laici.

Tot sub impactul protestantismului, teologia a fost secularizată într-un sens şi mai profund. În diferite feluri, aceasta a încurajat sacralizarea lumii, chiar a „vieţii de zi cu zi”. Munca omului in hoc *século* nu mai era percepută doar ca o pregătire pentru viaţa viitoare; ea şi-a dobândit propria valoare religioasă prin aceea că, dacă este bine înfăptuită, sporeşte gloria lui Dumnezeu.7 La fel se întâmplă cu studiul lumii acesteia, întrucât revelează ingeniozitatea creatorului. Lumea nu era nici ea privită ca un stadiu trecător. Ea a devenit m şi de la sine, aşa cum atestă într-adevăr Scripturile, „foarte bună” (Gen. 1: 31) *,

dacă nu de-a

— *Biblia*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994, p. 12 (n.ed.).

dreptul sacră. Lumea s-a transformat în templul lui Dumnezeu, iar laicii în preoţii ei.

În sfârşit, barierele care separă diferitele discipline ştiinţifice erau fundamentale în programul peripatetic de cunoaştere sistematică. În cadrul tradiţiei aristotelice şi scolastice, era interzis transplantul de metode şi modele dintr-un domeniu de cunoaştere într-altul, întrucât ducea la eroare de categorie.8 Acest ordin era în bun acord cu realitatea socială a universităţilor medievale, separând teologia de filosofie spre beneficiul ambelor; dar ea s-a erodat considerabil începând cu secolul al XIV-lea, când consideraţii de ordin matematic au început să fie introduse masiv în fizică şi chiar în etică şi teologie. Ceea ce pentru Aristotel fusese un păcat metodologic a devenit, în secolul al XVII-lea, o virtute recomandată. De atunci am fost îndemnaţi să transpunem modele din matematică în fizică şi din fizică în psihologie sau în teoria socială. S-a născut astfel idealul unui sistem al întregii noastre cunoaşteri întemeiat pe o metodă unică. Aristotel nu-l nutrise niciodată; şi nici scolastica. Într-adevăr, până în secolul al XVII-lea, cuvântul „sistem” nu însemna un set de propoziţii interdependente, ci o mulţime de *lucruri* – de exemplu *sistema mundi* sau *sistema corporis*? Idealul unui sistem unic, unificat, de cunoaştere, cu greu ar fi putut exclude chestiunile teologice, până la tratarea lui Dumnezeu drept *more geometrico* de către Spinoza. Acestea sunt câteva din motivele pentru care Dumnezeu a încetat să mai fie monopolul teologilor chiar în mediile catolice.

Răspunsul catolic la secularizarea divinului restabilea arareori fina balanţă medievală dintre filosofie şi teologie. Dimpotrivă, ori de câte ori se invocau argumente sceptice sau fideiste în vederea subminării încrederii în raţiunea pură, înţelegerea medievală a teologiei ca efort *raţional*

(chiar pornind de la premise inaccesibile prin *lumen naturale*) era de asemenea subminată. „Apologia lui Raymond Sebund” de Montaigne este un excelent exemplu al acestor tendinţe potrivnice – apărarea domeniului rezervat teologului, concomitent cu (împotriva voinţei acestuia) secularizarea chestiunilor de teologie. Pretenţiile exagerate ale lui Sebund în ceea ce priveşte evidenţa teologiei naturale (numele acesta a fost dat cărţii ulterior) 10 au fost condamnate de Biserică. Montaigne credea că ar putea să apere şi mai eficient Biserica dacă ar distruge (aşa cum a făcut mai târziu Hume) concepţia potrivit căreia există un nucleu înnăscut şi evident de adevăruri teologice. Omul, în niciun fel superior emoţional sau intelectual fiarelor, are nevoie de o sursă supranaturală de călăuzire chiar în treburile lumeşti de fiecare zi. La Sebund, teologia naturală are în cel mai bun caz o valoare relativă: ea poate servi uneori polemicilor. Singura demonstraţie plauzibilă a veridicităţii creştinismului, elaborată pe larg de Montaigne, pl ovine mai curând din domeniul iraţionalului decât din cel al raţionalului, putând fi numită demonstraţie etnografică: „M-am mirat adesea să văd, la mare depărtare în spaţiu şi în timp, coincidenţa unui număr mare de opinii populare fabuloase şi a unor obiceiuri şi credinţe primitive care, oricum le-am privi, nu par să aibă legătură cu raţiunea noastră comună” – ca de pildă circumcizia, crucea ca simbol sacru, legendele despre omenirea primordială, păcatul originar sau despre potop. „Aceste umbre deşarte ale religiei noastre ce se întrevăd în unele exemple stau mărturie dem

nităţii şi divinităţii sale”. 11 Şi asta tocmai fiindcă raţiunea *nu* le poate justifica. Montaigne a întors teologia naturală cu capul în jos folosind o parte din vechile ei argumente. Anterior, unele „coincidenţe” erau invocate pentru a se arăta că politeismul şi fetişismul constituiau doar pervertiri istorice ale monoteismului originar, natural, al omului. Montaigne neagă acest lucru, neagă acea *anima*

natu-raliter christiana. El crede că „lumina raţiunii” duce doar la confuzie, la un turn Babel de credinţe.

Cu toate acestea, Montaigne a fost în sine un laic. Mai mult, s-a alăturat fără să vrea îndemnului lui Sebund de abolire a liniei de demarcaţie dintre cunoaşterea naturală şi cea supranaturală – deşi intenţiile lui au fost contrare. Pe toată durata secolului următor, zelul depus pentru apărarea autorităţii doctrinare a Bisericii a creat argumente critice mai periculoase decât ţinta pe care o vizau. Richard Simon a promovat exegeza biblică pentru a respinge pretenţia conform căreia Biblia poate fi înţeleasă prin ea însăşi, *sine glossa*. Jean Astruc, dorind să apere (contra lui Spinoza) paternitatea lui Moise în ceea ce priveşte Pentateuhul, a inventat cel mai distructiv instrument al criticii biblice de până atunci: distincţia filologică între diferitele documente originale din care a fost alcătuit textul masoretic de Moise, cum credea el, sau de alţii ulterior (cum credem astăzi).12 Cât de fatale erau pentru teologie asemenea ajutoare în comparaţie cu duşmanii ei! Şi totuşi, dacă n-ar fi fost expusă acestor pericole precum şi altora, teologia n-ar fi contribuit niciodată, în măsura în care a făcut-o, la ştiinţele şi literele secolului al XVII-lea.

În sfârşit, teologia laică din secolul al XVII-lea mai constituia un fenomen distinct pe motiv că nu era atât de universal acceptată încât să se afle la adăpost de provocări şi de nevoia de a-şi dovedi identitatea. Nu toţi cei care luau parte ori erau interesaţi în progresul noilor ştiinţe o aprobau. Membrii Societăţii Regale, spunea Sprat, „nu se ocupă de *Lucrurile divine* decât în măsura în care *Puterea*, *înţelepciunea* şi *Bunătatea* creatorului sunt etalate în admirabila Ordine şi Măiestrie a creaturilor. Nu se poate tăgădui că se află în Mâinile *Filosofului naturii* calea optimă de a propăşi acea parte a *Divinităţii*; care, deşi nu umple Mintea cu aceleaşi *Contemplaţii sensibile* şi *puternice* pe care ni le dezvăluie *Mântuirea* Omului de către un *Mijlocitor*, totuşi, nu trebuie cu niciun chip să treacă neobservată, căci constituie o excelentă Bază

pentru consolidarea celeilalte... Aceste două teme, Dumnezeu *şi* Sufletul, fiind singurele evitate, în rest ei hoinăresc după bunul lor Plac". 13 Separarea ştiinţei de religie a putut fi cerută ori de câte ori a fost încălcată; dar chiar cei care pretindeau sincer acest lucru (mai degrabă decât ca o chestiune de tactică prudentă) n-o făceau din considerente medievale. Dacă generaţiile anterioare făceau distincţie între teologia „naturală" şi cea „sacră" 14, Sprat şi alţii distingeau ştiinţa (sau filosofia) de religie: contemplaţia religioasă, chiar dacă era mai „puternică", se plasa în afara limitelor discursului ştiinţific. Deiştii vor recunoaşte curând în „religia naturală" singura religie adevărată.

Scopul pe care mi l-am propus în studiul de faţă nu este să descriu teologia laică în toată amploarea şi multitudinea manifestărilor; prefer să aleg câteva teme semnificative. Atunci când Christian Oetinger, teolog pietist, a ajuns să se ocupe

B. TEME

15

de atributele lui Dumnezeu, tradiţiile pe care le-a luat în discuţie n-au fost cele ale teologiei scolastice – catolică sau protestantă –, ci ale teologiei laice. „Atributele lui Dumnezeu sunt orânduite într-un fel de leibnizieni şi în alt fel de newtonieni; nu este irelevant să le comparăm metodele". 15 Câteva atribute divine şi relevanţa lor pentru ştiinţele naturii, teoria politică şi gândirea istorică alcătuiesc subiectul studiului meu. Teologia laică în care aceste teme, precum şi altele, erau încadrate mai aşteaptă o descriere amănunţită şi cuprinzătoare ca nou fenomen cultural. Modul în care tratez aceste teme nici măcar nu urmăreşte să demonstreze existenţa unei teologii laice (dacă e nevoie de demonstraţie), ci să atragă atenţia cititorului asupra schimbărilor de semnificaţie suferite de unele atribute divine într-un climat intelectual nou.

B. TEMELE

Chiar dacă Dumnezeu este sau nu imuabil, percepţiile noastre despre Dumnezeu nu sunt astfel. În

următoarele trei capitole doresc să examinez modificările de semnificaţie şi uz a trei atribute divine, între Evul Mediu şi secolul al XVII-lea. Aceasta va servi ca modalitate convenabilă de descriere a schimbărilor în natura speculaţiilor teologice vizavi de alte discipline – fizica, istoria, gândirea politică. Este de asemenea o cale adecvată de a măsura schimbările în cadrul acestor discipline.

Atributele divine în discuţie sunt omniprezenţa, omnipotenţa şi providenţa lui Dumnezeu. Ele nu au fost alese la întâmplare. Atributele divine pun probleme atât de ordin general cât şi particular. Comună tuturor este problema legitimităţii fiecărui mod pozitiv de exprimare în legătură cu Dumnezeu, sau, invers, eficienţa atributelor pur negative. Dintre problemele particulare, unele sunt mai limitate în timp decât altele. E greu să aperi întotdeauna bunătatea şi dreptatea lui Dumnezeu din perspectiva lumii pline de suferinţă în care trăim – singura perspectivă de care dispunem. Nu este cazul problemelor de care mă voi ocupa aici. Sunt interesat mai ales de acele atribute care prezentau, în secolul al XVII-lea, dificultăţi legate de specificul vremurilor şi care odată cu acestea au deschis calea unor noi oportunităţi de gândire.

Întrucât secolul al XVII-lea16 dorea ca limbajul să devină riguros şi complet transparent, *omniprezenţa* lui Dumnezeu a ajuns să reprezinte o problemă. Dacă nu i se mai poate da o interpretare simbolică sau metafizică, cum altfel ar putea fi înţeleasă omniprezenţa lui Dumnezeu, el fiind „pretutindeni”? Problema a fost aplanată de noul angajament al secolului al XVII-lea pe calea unei viziuni a naturii perfect omogenă, şi prin urmare neierarhică. Pentru unii omniprezenţa lui Dumnezeu a devenit o problemă aproape fizică. Niciodată înainte sau după acel secol nu s-au mai contopit atât de intim argumentele teologice cu cele fizice. De ce şi cum s-a întâmplat să fie astfel este subiectul celui de-al doilea capitol.

Teologii medievali se angajaseră într-un gen nou şi unic de raţionament ipotetic. În scopul extinderii cât mai

departe cu putinţă a orizontului logic al *omnipotenţei* lui Dumnezeu, ei au distins între ceea ce este posibil sau imposibil *de potenţia Dei absoluta* şi ceea ce este astfel *de potenţia Dei ordinată*. Această dis

tincţie şi-a pierdut consistenţa datorită neîncetatei căutări a sistemelor unei naturi diferite de a noastră şi care să fie totuşi posibilă din punct de vedere logic. Antiteza lui Leibniz între *necessite logique* (bazată pe legea noncontradicţiei) şi *necessite physique* (bazată pe principiul raţiunii suficiente) îşi are rădăcinile în aceste discuţii scolastice şi totodată în întrebările despre statutul legilor naturii în filosofiile moderne ale ştiinţei. Dar raţionamentul ipotetic medieval n-a servit numai viitoarelor discuţii metateoretice. Consideraţiile din Evul Mediu asupra unor sisteme ale naturii altele decât cele reale au pregătit cu siguranţă calea pentru formularea legilor naturii de la Galilei încoace în următorul sens: ştiinţa secolului al XVII-lea a formulat câteva legi fundamentale ale naturii drept condiţionări contrafactuale, care nu descriu o stare naturală, ci funcţionează euristic, sub forma anumitor cazuri-limită într-o serie de fenomene – de exemplu principiul inerţiei. Scolasticii medievali n-au procedat niciodată în acest fel; sistemele naturii fictive, dar posibile, erau concepute de ei ca incompatibile cu structura reală a universului, fie în principiu, fie datorită faptului că niciuna din entităţile lor nu poate fi măsurată concret. Dar abordându-le cu seriozitate, imaginaţia teologică a pregătit-o pe cea ştiinţifică. Aceasta este tema capitolului III.

Nouă în secolul al XVII-lea era înţelegerea contextual-critică a istoriei. Faptele istorice nu mai erau considerate de la sine înţelese, *simplex narratio ges-tarum*. În schimb, ele dobândesc semnificaţie doar prin contextul în care se află plasate – context a cărui reconstituire îi

revine istoricului. După revoluţia survenită în gândirea istorică, semnificaţia perioadelor istorice ori a succesiunii lor trebuie de asemenea dedusă din conexiuni interioare istoriei, mai degrabă decât dintr-o premisă ori promisiune transcendentă. Într-adevăr, „asamblarea" evenimentelor şi instituţiilor din orice perioadă dată şi evoluţiile perioadelor una din cealaltă constituiau noua semnificaţie a providenţei divine. Totuşi, unele moduri de interpretare esenţiale pentru noua gândire istoric-contextuală erau prezente în dezbaterile medievale ale evreilor sau creştinilor despre lucrarea providenţei în istorie. Încă din Antichitate, speculaţiile exegetice ca şi cele istorice erau călăuzite de principiul acomodării, de presupunerea că revelaţia şi alte instituţii divine erau constant adaptate capacităţii omului din diferite epoci de a le primi şi înţelege. Odată cu secularizarea principiului acomodării, fapt ce s-a petrecut într-adevăr cu începere din secolul al XVII-lea, „viclenia lui Dumnezeu" putea să devină „planul secret al istoriei", „mâna nevăzută", „viclenia raţiunii". Tranziţia aceasta constituie subiectul capitolului IV.

Aceste teme diferite converg într-o nouă evaluare a deosebirii dintre cunoaşterea divină şi cea umană cu care se va încheia studiul. *Verum et factum convertuntur* – identitatea dintre adevăr şi faptă sau dintre cunoaştere şi construcţie – a fost văzută în Evul Mediu, în cel mai bun caz, ca o caracteristică a cunoaşterii divine. În secolul al XVII-lea, ea a devenit şi trăsătura cunoaşterii omeneşti, condensată în fizica matematică, aceasta arătând nu doar cum sunt structurate lucrurile, ci şi cum sunt făcute. Identitatea dintre adevăr şi faptă mai era revendicată şi de un nou val de teoreticieni ai politicii pentru care organismul politic părea un artefact în întregime uman: societatea umană este o lucrare spontană a omului. A luat fiinţă un nou ideal de cunoaştere – acela al cunoaşterii-prin-făptuire, ori al cunoaşterii prin construire.

Se impun câteva observaţii generale privind supoziţiile metodologice. Studiul meu are ca obiect trecerea de la modalităţile medievale de gândire la cele ale

începutului perioadei moderne. În ce sens a fost păstrată continuitatea? Ce anume a fost revoluţionar? Oare categoriile de continuitate şi schimbare mai au valoare euristică? Studiul nu se ocupă de imaginaţia ştiinţifică şi de idealurile ştiinţei mai puţin decât de ştiinţa însăşi. Distincţia aceasta se cuvine justificată.

C. O ISTORIE DIFERENŢIALĂ

Mai multe părţi ale prezentului studiu se ocupă de chestiunea continuităţii şi a schimbării, într-o asemenea măsură, încât aş putea fi acuzat că urmăresc de-a valma precursori medievali şi anticipări. Cât de mult datora Evului Mediu ştiinţa şi erudiţia secolului al XVII-lea? Cât de revoluţionar a fost acesta? Niciodată înainte sau după nu s-au lăudat atâtea lucrări că ar fi „noi observaţii", „noi descoperiri", „o nouă metodă", „o nouă ştiinţă". Dacă revoluţiile sunt o „încercare conştientă şi hotărâtă… de a o rupe cu trecutul" 17, atunci conştiinţa revoluţionară a fost cu siguranţă prezentă: din poziţia privilegiată a secolului al XVII-lea, ştiinţa aristotelico-scolastică a fost de la bun început o întreprindere sterilă, o fundătură. Principala ei preocupare a constituit-o definiţia, mai curând decât relaţia exactă dintre fenomene; philosophiaphilologia *facta est18 – s-a* pierdut în căutarea esenţelor şi calităţilor obscure. Şi totuşi, odată cu recenta redescoperire de către istorici a energiilor creatoare ale gândirii medievale, această apreciere făcută în secolul al XVII-lea a fost pusă la îndoială. A fost legea căderii libere (Galilei) prima dovadă concretă de la Arhimede încoace că „natura este scrisă în limbaj matematic"? 19 N-a fost aparatul matematic anticipat de acei *calculatores din* secolul al XIV-lea? N-a fost principiul inerţiei, aflat la baza legii lui Galilei, anticipat de unii teoreticieni medievali ai impetus-*ului*? Oare căutarea stăruitoare a unor adevăruri de la sine înţelese a fost realmente un nou început în filosofie, sau Descartes şi-a împrumutat sita aparent nouă din dispreţuitul arsenal al scolasticii medievale târzii? Oare descoperirea anacronismelor istorice reprezenta ceva atât de nou, sau deriva din preocuparea medievală pentru

qualitas *temporurul Dar* cred că aceste întrebări precum şi altele similare sunt înşelătoare. Ele presupun o continuitate şi o inovaţie disjuncte – atribute reciproc exclusive. Iar „noul" constă adesea nu în inventarea unor noi categorii ori a unor noi forme de gândire, ci mai degrabă într-un mod surprinzător de utilizare a celor existente. Din diversitatea de căi în care se poate spune că o teorie nouă a fost pregătită de una mai veche, două modalităţi sunt cu precădere adecvate discuţiei noastre: anticiparea dialectică *a* unei noi teorii de una mai veche, eventual chiar contrară; şi transplantarea categoriilor existente într-un domeniu nou – folosirea lor dintr-o perspectivă nouă. Tot ce rămâne vag în urma acestor explicaţii preliminare va dobândi, sper, mai multă precizie în capitolele următoare.

18
I. INTRODUCERE
C. O ISTORIE DIFERENŢIALĂ
19

(I) Un număr mare de exemple pot fi adunate pentru a ilustra următoarea împrejurare. Teorii bine gândite şi elaborate pot sau nu să desemneze posibile cazuri de falsificare; pretenţia unui *experimentum cruciş* este, în definitiv, relativ modernă. Totuşi, încă de la începutul unui raţionament teoretic consecvent, teorii solid fundamentate au precizat adesea în mod explicit ceea ce în termeni proprii trebuie privit ca poziţie greşită, dacă nu chiar imposibilă sau absurdă. *Revoluţia* conceptuală constă de cele mai multe ori în adaptarea deliberată a unor asemenea „absurdităţi" bine definite (sau, mai exact, a consecinţelor absurde ale unor presupuneri contrare) ca piatră de temelie a unei noi teorii. Astfel au fost începuturile teoriei atomiste. Parmenide a demonstrat că a-i atribui negaţiei un grad oarecare de realitate echivalează cu atribuirea de fiinţă nefiinţei. Fiinţa nu suferă nicio diferenţiere ori schimbare. Ceea ce „nu este" nu poate fi „gândit". Atomiştii au acceptat conştient şi

deliberat această absurditate cu scopul de a salva mişcarea şi diversitatea. Atomii lor erau „fiinţări" parmenideene introduse în vid, adică într-o nefiinţă înzestrată cu „un fel de fiinţare".20 Similar, despre teoria mişcării la Aristotel se poate spune că a deschis drumul către principiul inerţiei mai mult decât oricare dintre aşa-zisele înaintaşe, inclusiv teoria *impetus-ului*. Aceasta deoarece Aristotel a anticipat unele din implicaţiile ei conceptuale drept consecinţa absurdă (sau imposibilă) a unei presupuneri considerate greşită, presupunerea (atomistă!) a mişcării în vid.21

Îndrăzneala de a gândi lucruri de neconceput este bine cunoscută istoricilor matematicii. Toate extinderile domeniului numerelor dincolo de numerele raţionale au fost considerate cândva a fi asemenea imposibilităţi de gândire şi, în momentul conceperii lor, „amfibii între fiinţa şi nefiinţă" (Leibniz), tolerate doar în virtutea performanţei lor.22 Istoria matematicii poate fi interpretată ca un neîntrerupt comentariu la teorema de incompletitudine. De nenumărate ori, imposibilitatea rezolvării unor probleme în cadrul unui anumit domeniu a dus la construirea de noi domenii, căci „nu se pot trasa limite apriorice ingeniozităţii matematicienilor în a plăsmui noi reguli de demonstraţie" 23. Revoluţiile ştiinţifice au fost deseori însoţite de noi discipline matematice. Unele s-au dezvoltat dintr-o revizuire conceptuală în cadrul ştiinţei (analiza matematică), altele au făcut posibilă revizuirea în interiorul unei ştiinţe (geometria noneuclidiană). Cu toate acestea, revoluţiile conceptuale în ştiinţă sau în filosofie diferă de cele din matematică, chiar acolo unde, şi ele, presupun afirmarea absurdului. Corpusul de teoreme matematice moştenit nu este infirmat sau dovedit a fi numai aproximativ valabil, ci mai degrabă îmbogăţit prin legitimarea unor entităţi sau operaţii matematice considerate anterior, în mod intuitiv, a fi un non-număr sau o nonprocedură. În plus, teoriile fizice nu sunt preocupate doar de consecvenţă şi bogăţie, ci şi de adevăr şi semnificaţie. Acolo unde asemenea teorii introduc o

absurditate în termenii unei încercări explicative anterioare, aceasta din urmă este anulată, sau cel puţin dovedită a fi incorectă.

De asemenea, nu trebuie confundată pregătirea dialectică a revoluţiilor ştiinţifice cu disponibilitatea, manifestată în astronomia greacă, de a întreţine mai multe modele explicative şi de a opera cu explicaţiile cele mai în măsură să „salveze fenomenele" (oco-eiv *xă* (paivouevoc), fără a ţine seama de realitatea lor fizică. Nu subestimez valoarea de emancipare pe care o prezintă recunoaşterea unei pluralităţi de modele în pofida, sau din cauza, dacă doriţi, abdicării epistemologice pe care ele o implică.24 Sunt de acord cu Feyerabend că urmărirea unei pluralităţi de explicaţii alternative constituie, cel puţin în zilele noastre, un imperativ, în orice caz, istoria astronomiei este paradigmatică pentru beneficiile „anarhiei" teoretice.25 Dar istoria astronomiei în Antichitate şi Evul Mediu arată de asemenea că una este să cauţi mai multe explicaţii alternative în cadrul premiselor date, şi alta să devii conştient de aceste premise şi să le revizuieşti. În ciuda vederilor largi, astronomia a avut la fel de multe dificultăţi ca mecanica în a-şi conştientiza prejudecata cea mai adânc înrădăcinată: atribuirea unei mişcări circulare „perfecte" pe orbitele planetare.26

Se cuvine aşadar să acordăm toată atenţia termenilor în care o teorie defineşte „improbabilităţile" şi, chiar mai important, „imposibilităţile". Cu cât un argument este mai precis, cu atât este un candidat mai sigur la viitoarele revizuiri. O dată ce premisa inadmisibilă este limpede formulată împreună cu o parte din consecinţe, nu mai este decât o chestiune de timp şi împrejurări (un climat de opinie diferit, tensiuni în interiorul vechii teorii, evoluţii în alte domenii, o nouă evidenţă faptică) până la reconsiderarea alternativei cu adevărat radicală. Punctul de pornire al raţionamentului ştiinţific, curiozitatea socratică (itoouă-ew), nu constă doar în a întreba „de ce" şi „cum" în cadrul unei teorii date sau ca şi cum n-a existat nicio teorie. Ea constă mai degrabă în a pune, în anumite

circumstanţe critice, întrebarea „de ce nu”, în pofida unui consens hotărât, durabil şi argumentat în privinţa contrarie.

E tentant să descrii începuturile mecanicii sau ale astronomiei moderne ca pregătite dialectic de teorii anterioare. Dar perspectiva istorică e menită a înceţoşa considerabil o asemenea expunere schematică. Istoricul se găseşte, ca de atâtea ori, prins în plasa nuanţelor după abandonarea unei teze bine conturate. Vom vedea că, deşi Copernic se temea că astronomii tradiţionalişti îi vor condamna modelul pentru absurditate, şi deşi Descartes considera principiul inerţiei de neconceput în termenii fizicii aristotelice, formularea principalelor aspecte, atât ale teoriei copernicane, cât şi ale mecanicii galileene, nu se datorează opoziţiei faţă de teoriile trecute şi, cu siguranţă, nici reminiscenţelor literare din pasajele în care au fost definite „absurdităţile”. De fapt, multe din lucrurile considerate „absurdităţi” în termenii ştiinţei aristotelice sau ptolemaice deveniseră prin exerciţiul medieval al raţionamentului ipotetic simple improbabilităţi. Într-un sens totuşi, cred că „afirmarea imposibilului” va trece testul modificării prin nuanţe. Chiar şi acolo unde scolasticii Evului Mediu negociau „imposibilităţile” lui Aristotel cu posibilităţi *de potenţia Dei absoluta*, le considerau incompatibile cu universul nostru. Odată cu recurgerea în secolul al XVII-lea la experimentele ideale, numeroase asemenea incompatibilităţi au devenit cazuri-limită ale universului în care trăim; chiar dacă nu-l descriu, ele sunt necesare pentru a-l explica.

(II) în alte cazuri – mult mai numeroase –, medierea între noile teorii şi cele pe care le-au înlocuit constă în persistenţa unor forme dominante de gândire cărora li se atribuie o nouă perspectivă, plasată într-un context nou şi neaşteptat. La începuturile sale, fizica modernă a moştenit multe din tehnicile medievale ale

raţionamentului ipotetic care implicau, în probleme

de mecanică, iniţierea unei noi tehnici matematice. Dar ea le-a conferit acestora o interpretare nouă şi concretă. Gândirea istorică de la începutul epocii moderne a preluat o parte din categoriile-cheie din viziunea teologică medievală asupra istoriei, dar le-a aplicat istoriei laice într-o manieră radical nouă. În sfârşit, concepţia despre stat ca artefact integral uman, mai degrabă decât produsul natural al unei *înclinaţio ad societam* intrinseci, deşi nu fusese înainte atât de radical şi de sistematic apărată, a înlocuit tradiţiile legii pur naturale. „Sciendum est quod civitas sit aliquo modo quid naturale e o quo naturalem impetum ad civitatem constituendam: non tamen efficitur nec perficitur civitas nisi ex opera et industria hominum” 27: Aegidus Colonna, ca mulţi alţii înainte şi după el, credea că statele au atât un aspect natural, cât şi unul artificial. Eliminând cu totul impulsul social *natural* al omului, Hobbes a subliniat mai mult decât oricine înainte că „omul îşi făureşte comunitatea” – cum va proceda mai târziu Marx, eliminând înclinaţia naturală către troc prin reducerea tuturor relaţiilor economice la condiţiile istorice ale omului. Tranziţia de la vechea teorie la cea nouă a fost un caz de radicalizare a posibilităţilor interpretative existente.

Prin aceste modalităţi şi prin altele, voi încerca să discern şi să diferenţiez cât voi putea de exact asemenea puncte de tranziţie. Punând în evidenţă punctele de tranziţie, chestiunile continuităţii sau schimbării îşi pierd mult din relevanţă. Cât despre întrebarea „de ce au survenit asemenea tranziţii în momentele respective”, răspunsul îmi este cel mai adesea necunoscut. Poate că este semnul perioadelor revoluţionare faptul că devierile radicale, „mutaţiile paradigmatice”, se inspiră şi se încurajează reciproc.

D. IDEI ŞI IDEALURI ÎN ŞTIINŢĂ

Tranziţia de la ştiinţa şi gândirea medievală la cea de la începuturile epocii moderne nu a fost doar o tranziţie de idei şi argumente; înseşi idealurile ştiinţei s-au schimbat. Idealurile ştiinţei diferă în multe privinţe de ideile din

ştiinţă. Ele indică imaginea pe care şi-o face o comunitate ştiinţifică despre cum ar trebui să arate ştiinţa în cazul în care ar fi vreodată finalizată; ele exprimă criteriile ultime de raţionalitate ale vremii lor. Acelaşi corpus de măsurători şi procedee, premise şi explicaţii – pe scurt, idei –, acceptat de o întreagă generaţie de savanţi, poate fi apreciat de unii dintre ei, în numele unui ideal, drept aberaţie. În numele unui ideal de monocauzalitate, sau al eliminării din studiul naturii a tuturor cauzelor cu excepţia celor mecanice, secolul al XVII-lea se simţea stingherit de cea mai izbutită dintre teoriile sale fizice, legea generală a gravitaţiei, chiar dacă o accepta, însuşi Newton era sigur că gravitaţia nu este o „calitate obscură”, deşi pare să acţioneze *în distans*, dar spera că într-o zi va fi explicată mecanic. În numele idealului unei descrieri complete a realităţii, a unei realităţi independente de observator, Einstein a purtat o aprigă polemică cu valoarea ultimă a principiului de incertitudine din fizica cuantică, principiu care, admitea el, explică şi prezice cu mult succes anumite fenomene.

D. IDEI ŞI IDEALURI ÎN ŞTIINŢĂ

21

Kant, poate primul care a făcut o distincţie între idealurile şi ideile ştiinţei, a admis la rându-i că idealurile pot fi în contradicţie unele cu altele, fără a pune în pericol demersul ştiinţific concret pe care îl călăuzesc. Ideile alcătuiesc ştiinţa; idealurile – Kant le numea idei sau principii regulatoare – îi trasează obiectivele. Dacă confundăm ideile constitutive cu cele regulatoare, argumentează el în capitolul final al primei sale critici, ştiinţa ne poate părea contradictorie chiar şi acolo unde nu este. „Interesul raţiunii” 28, pretinzând consecvenţă din partea oricărei explicaţii ştiinţifice concrete (sau mulţimi de idei formative), este adesea constrâns să susţină idei regulatoare care ar fi incompatibile sau ar duce la rezultate contradictorii în cazul aplicării lor cu egală rigoare la toate explicaţiile ştiinţifice. Exemplele lui sunt principiul economiei vs. principiul plenitudinii.

Kant nu putea să admită că idealurile ştiinţei, ca să nu mai vorbim de categoriile prin care asigurăm inteligibilitatea universului, se pot modifica în timp: dar o fac; dovadă: chiar abandonarea parţială a cauzelor ultime drept criteriu legitim de raţionalitate, sau, mai recent, introducerea cauzalităţii statistice. Cine mai vorbeşte, altfel decât în manieră speculativă, despre armonia universului? Idealul poate părea câteodată neschimbat, dar semnificaţia lui a suferit o transformare radicală. În numele idealului noncontradicţiei, teoriile luminii te obligau până de curând să alegi între modelul explicativ corpuscular şi cel ondulatoriu. În prezent, ambele analogii au încetat să fie subsumate principiului terţului exclus şi au devenit complementare. Nici analogia ondulatorie, nici cea corpusculară nu pot explica EXII – austiv natura luminii; lumina prezintă caracteristicile amândurora.

Într-un sens important, distincţia dintre idealurile ştiinţei şi ideile din ştiinţă trebuie din nou estompată şi relativizată. Toate criteriile de raţionalitate sunt, într-un fel, ideale din următoarele motive. Secolul al XIX-lea credea într-o creştere neîntreruptă, organică a demersului ştiinţific în cadrul aceluiaşi canon de principii raţionale. Astăzi a mai rămas foarte puţin din această convingere. Istoricii şi filosofii ştiinţei au pledat în favoarea relativizării ştiinţei, şi chiar a raţionalităţii. Am învăţat că opţiunea între teoriile rivale depinde în fapt nu doar de meritele lor intrinseci, sau poate nu depinde deloc de acestea, ci de factori externi: ideologie, credinţă, condiţii sociale, forţe economice, schimbări de generaţie. Şi că, strict vorbind, două teorii oarecare nici nu pot fi realmente comparate una cu alta: teoriile rivale, susţin unii, sunt întotdeauna incomensurabile. Dacă nu se pot construi propoziţii analitice riguroase29, atunci transferul dintr-un limbaj într-altul, sau din termenii unei teorii în termenii alteia, este imposibil.

Dar se poate pune întrebarea: nu se anulează oare singură, din considerente pur logice, orice asemenea poziţie extrem-relativistă? Nu ne conduce ea de-a dreptul

la paradoxuri precum cel al mincinosului? Critica ideologică a lui Marx şi Mannheim, epistemologia pragmatică a lui lames şi Vaihinger, teoriile relativiste despre ştiinţă ale lui Cassirer şi Feyerabend trebuie să se abroge de la sine, întrucât, la urma urmei, fac referire şi la ele.30 De fapt, situaţia nu se prezintă deloc astfel. Relativizarea nu trebuie confundată cu acuzaţia de eroare. Propoziţia: „toate propoziţiile sunt adevărate (valabile) doar condiţionat", sau „toate propoziţiile sunt relative", evită capcanele propoziţiei, „toate propoziţiile sunt false". Aceasta din urmă, incluzându-se pe sine, devine contradictorie în sine;

cea anterioară – nu. Afirmaţia cum că toate adevărurile sunt relative poate fi în sine relativă; altfel spus, este adevărată doar condiţionat, şi totuşi universal valabilă atâta timp cât nu putem preciza condiţiile în care este falsă. Relativizarea tuturor criteriilor de raţionalitate – psihologice, istorice, sociologice, epistemologice – nu este paradoxală. În cel mai rău caz, este destinată regresiei la infinit sau provizoratului etern.

Totuşi, o lecţie pozitivă se desprinde şi din aceste acuzaţii de autoreferinţă. Cei care susţin că alegerea între teorii depinde de exigenţe culturale, economice, sau de alte imperative extrinseci, trebuie totuşi să admită că argumentele avansate actualmente pro şi contra teoriilor *pretind* a se întemeia doar pe raţiune. Şi mai mult decât atât: înseşi argumentele aduse de ei în favoarea relativizării fac apel la raţiune. Nici Vaihinger, nici Kuhn, nici chiar Feyerabend nu insistă să acceptăm punctul *lor* de vedere întrucât ar fi elegant, sau ar servi mai bine economia, sau ar fi benefic credinţei ori sănătăţii. Apelând la criterii raţionale, ei nu dau dovadă de inconsecvenţă atâta timp cât recunosc şi deosebirea dintre judecăţile de origine (sau cauze) şi judecăţile de valabilitate.31 Aceasta din urmă, oricare ar fi de fapt originea sau cauzele acceptării ei, poate fi apărată doar de pe poziţii proprii: „*p*

este adevărat fiindcă *q* este adevărat, iar *q* implică *p* „este o schemă valabilă de prezentare a unui argument, chiar dacă este limpede că în realitate *p* n-a fost acceptat în virtutea lui *q*„*P* este adevărat fiindcă o comunitate ştiinţifică l-a acceptat cândva în cutare şi cutare condiţii istorice, ori îl acceptă în prezent" constituie poate o bună expunere istorică, dar nu un *argument* în favoarea lui *p*. Valabilitatea poate fi examinată numai în termeni proprii. Oricare ar fi originile criteriilor de raţionalitate, în mod ideal acestea nu trebuie să se amestece cu forţele concrete care le-au modelat. Ştiinţa este un efort raţional deoarece ambele sunt adevărate: este adevărat că trebuie să-şi examineze criteriile şi să constate că de fapt acestea nu sunt absolute sau suficiente în sine; nu este apoi mai puţin adevărat că ştiinţa trebuie să invoce numai astfel de criterii pentru a facilita persuasiunea. Procedeele şi demonstraţiile raţionale, deşi sunt construcţii ideale, deosebesc ştiinţa de alte modalităţi de persuasiune, ca de pildă invocarea ploii sau actoria.

Astfel că, într-un anume sens, întreaga ştiinţă, fiecare argument sau procedură ştiinţifică, cuprinde un aspect ideal – şi, dacă vreţi, fictiv. Este justificarea ultimă a faptului că istoricul ştiinţei trebuie să facă distincţie între idealuri şi argumentele reale, după care să le descopere pe primele chiar în cele din urmă.32 Dar idealurile ştiinţei sunt greu de identificat. Deseori sunt vagi. Despre idealuri, la fel ca despre virtuţi, se vorbeşte mai cu seamă în momentele de îndoială sau primejdie. Dorinţa de a le articula merge mână în mână cu necesitatea apărării lor; şi polemicile le pot denatura. Scopul meu este să identific câteva din idealurile de vârf ale ştiinţei secolului al XVII-lea, să le precizez originea şi să examinez conexiunile şi tensiunile dintre ele. Pare benefic, cel puţin pentru un istoric, să nu caute definiţii imediate pentru ceva pe care nici gânditorii secolului al XVII-lea nu l-au definit limpede. În locul definirii unora din primele idealuri moderne de raţionalitate, voi încerca să le descriu geneza şi interacţiunea.

NOTE
23
NOTE

1. În legătură cu originile clasice ale termenului, v. Jaeger, *Die Théologie derfruhen griechischen Denker*, pp. 10 – 16. Folosirea termenului „teologie” în Evul Mediu pentru caracterizarea unor filosofi păgâni este rară; dar v. Toma d’Aquino, *Summa theologia e* I q. l a. l (la Aristotel, *Metafizica* E1.1026 al9). V. de asemenea Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, pp. 224 – 225. Conceptul de „teologie naturală” a fost revigorat în timpul Renaşterii: *infra* nu. 10, 14. În secolul al XVII-lea, deiştii au proclamat-o religie unică.

2. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* (de-acum înainte *ZB*) 1.6, pp. 489 – 559. Cf. *infra* II. H.6. Deşi acest exerciţiu a fost o parte din planul lui Leibniz de restaurare a unităţii Bisericii, el a însemnat mai mult decât o simplă căutare a celui mai mare numitor comun ori un minimum de dogmă.

3. Ghellinck, *Le Mouvement thâologique du 12 siècle*, pp. 91 – 92.

4. „Sed hoc non dico assertive, sed ut a dominis theologiis petam quod în illis cloceant me, quomodo possunt haec fieri” / Dar nu afirm aceasta în mod asertiv, ci pentru a afla ce mă învaţă maeştrii teologi în ele, în ce mod pot să se întâmple toate acestea /: Buridan, *Quaestiones super octo physicorum libros Aristotelis*, ed. A. Maier, *Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie*, p. 212; trad. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, p. 536. A fi opinat ceva *disputandi more*, *non asserendi more* a fost adesea apărarea scolasticilor judecaţi pentru falsă doctrină.

5. Proliferarea literaturii teologice pentru laici la finele Evului Mediu a fost în principal opera teologilor, de ex. *Dives eptauper* (disponibilă acum în excelenta ediţie a lui E. Heath Barnum [Londra, 1976]), deşi nu întotdeauna: Dante şi Marsilio da Padova nu au fost teologi. Medieviştii îi disting uneori pe teologii „seculari” de cei „regulari”,

adică de teologii aparţinând unui ordin; evident, nu acesta este sensul în care folosesc eu termenul de „teologie laică”. Cf. *infra*. n. 7.

6. „Ego vero evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas” / Eu însă n-aş fi crezut în Evanghelie dacă nu m-ar fi convins autoritatea Bisericii catolice /: Augustin, *Contra epistulam Manichaei* 5, p. 197.22. Pentru o interpretare ultrapsihologică a lui *commovere*, v. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, p. 370 (se referă şi la Grigore din Rimini).

7. Weber, „Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I: 17 – 206, în special 63 ş. urm., 84 ş. urm. Acest lucru este bineînţeles adevărat independent de meritul tezei centrale a lui Weber. Sper că modul în care folosesc termenii „secular” şi „secularizare” este definit clar fără a fi anacronic. La origine, „secularizare” era un termen juridic; începând cu perioada carolingiană, înseamnă exproprierea averilor Bisericii de către puterile laice. Nu trebuie să se confunde tendinţele „seculare” cu cele „antireligioase”. Întrebuinţările recente ale termenului de către sociologi şi istorici sunt adesea neclare. Cf. Gusdorf, *Dieu, la nature, l’homme au siècle des Lumières*, pp. 19 – 38; D. Martin, *A Generat Theory of Secularization*.

8. Cf. m/ralI.B.1 – 2; V.B.2.

9. La fel şi în Antichitate: v. de ex. (Pseudo) Aristotel, Despre *cosmos* 319 b.9 – 12, p. 346. Parţial, cuvântul „sistem” a continuat să fie folosit în acest sens şi în secolul al XVII-lea (de ex. În partea III din *Principia* lui Newton), ajungând să însemne, printre altele, un edificiu de propoziţii reunite. Leibniz este cu deosebire încântat să vorbească despre „sistemul său” (*infra* II.n.213). Bayle a încercat în mod sistematic să elaboreze „sistemul” aflat dincolo de toate punctele de vedere – chiar cele mai obscure sau terifiante. Aceasta este, cred, o componentă necesară a atitudinii sale „critice”. În definiţia lui

I. INTRODUCERE
NOTE
25

Condillac din *Trăite des sistemes*, *Œuvres complètes* 2: 1, „un sisteme n'est autre chose que la disposition des differentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre ou elles se soustiennent toutes mutuellement et ou les dernières's expliquent par les premières" / un sistem nu este altceva decât dispunerea diferitelor părţi ale unei arte sau ale unei ştiinţe într-o ordine în care ele se susţin reciproc şi în care ultimele se explică prin primele /.

10. Friedrich, *Montaigne*, pp. 94 – 96, 316 n. 58. Titlul original al lucrării lui Sebund a fost *Liber creaturarum seu naturae seu liber de homine propter quem sunt creaturae aliae* (Lyon, 1484). Teoria dublului adevăr, pe care Friedrich o atribuie averoiştilor latini, a fost mai curând o invenţie a adversarilor lor, de la Étienne Templier la Sebund.

11. Montaigne, *Essais* 2.12: „Je me suis souvent esmerveille de voir, en une tres grande distance de lieux et de temps, Ies rencontres d'un grand nombre d'opinions populaires monstrueuses et des moeurs et creances sauvages, et qui, par aucun biais, ne semblent tenir a nostre naturii discours. Cest un grand ouvrier de miracles que l'esprit humain; mais cette relation a je ne scay quoy encore de plus heteroclite; elle se trouve aussi en noms, en accidents et en miile autres choses… Ces vains ombrages de nostre religion qui se voyent en aucuns examples, en tesmoignent la dignite et la divinite". / M-am minunat adeseori văzând, la o distanţă atât de mare în spaţiu şi timp, întâlnirea unui număr mare de opinii popularejnonstruoase şi de obiceiuri şi credinţe sălbatice care nu par să ţină în niciun chip de discursul nostru firesc. Spiritul uman este un mare creator de miracole; dar această relaţie are un nu ştiu ce mai heteroclit: se găseşte de asemenea în nume, în accidente şi într-o mie de alte lucruri… Aceste vane umbre ale religiei noastre, care nu se văd în niciun exemplu, sunt o mărturie a demnităţii şi

divinităţii / (ed. Rat, pp. 644 – 645; trad. Frame, pp. 432 – 433).

12. Lods, *Jean Astruc et la critique biblique au XVIII siede*, în special pp. 56 – 62). Eissfeldt, *The Oldâestament*: *An Introduction*, trad. P.R. Ackroyd, pp. 160 – 161; despre istoria anterioară privitoare la exegeza biblică, v. *infra*. IV. B.3.

13. Thomas Sprat, *History of the Royal Society* (Londra, 1667), pp. 82 – 83. Cf. Cragg, *From Puritanism to the Age of Reason*, pp. 96 – 97.

14. „Partiemur igitur scienţiam *in Theologia m* et *Philosophiam*. Theologia m hic intel-ligimus Inspiratam sive Sacram, non Naturalem" / Vom împărţi aşadar ştiinţa în *Teologie* şi *Filosofie*. În acest context, înţelegem Teologia ca fiind Inspirată sau Sacră, nu Naturală /: Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum* 3.1, *The Works of Francis Bacon* 2: 252.

15. „Aliter attributa Dei ordinant Leibniziani, aliter Newtoniani. Non abs re erit, instituere comparationem inter methodum illorum et horum. Leibniziani incipiunt a contingentia ad ens absolute necessarium… et haec dicitur aseitas… Methodus ordinandi Newtoniană incipit a libertate Dei, qua usus est în formând-o universo…" / Într-un fel rânduiesc atributele lui Dumnezeu cei din şcoala lui Leibniz, în altul cei din şcoala lui Newton. Stabilirea comparaţiei între metoda unora şi a celorlalţi nu va porni de la asta. Cei din şcoala lui Leibniz încep de la contingenţă către fiinţa absolut necesară… şi aceasta se numeşte aseitate… Metoda de organizare newtoniană începe de la libertatea folosită de Dumnezeu în crearea universului… /: Oetinger, Theologia ex ideea vitae *deducta*, *p. 50. În literatura* recentă, Kołakowski, Chrétiens sans église: La *conscience religieuse et le lieu confessionnel au XVII siècle*, *se apropie cel mai mult* de studiul teologiei laice ca fenomen cultural.

16. Folosesc peste tot în această carte „secolul al XVII-lea" ca termen stenografie. Caracteristicile şi evoluţiile pe care i le atribui au devenit mai accentuate în

a doua jumătate a secolului. Indiferent dacă a existat sau nu o *crise de la conscience européenne*, periodizarea lui Hazard este acceptabilă şi valabilă din numeroase motive – inclusiv declinul credinţei în vrăjitorie în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.

17. Tocqueville, *L'Ancien Régime et la révolution*, trad. S. Gilbert, p. VII. Semnificaţia de act deliberat distinge întrebuinţarea politică modernă a termenului „revoluţie" de semnificaţia mai pasivă de schimbare totală ataşată anterior acestei metafore astronomice. Cf. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutions begriff: Entstehung und Entwicklung*, pp. 143 – 158; Rosenstock-Huessy, *Die europäischen Revolutionen*, pp. 7 ş. urm.; literatura cu privire la originile noţiunii s-a concentrat exclusiv asupra semnificaţiei astronomice. Merită menţionată şi altă semnificaţie, cea *medicală*: a întoarce bolnavul de pe-o parte pe alta. Cf. Otto de Freising, *Chronicon sive historia de duabus civitatibus* 5.36, ed. A. Hofmester, p. 260 („febricitantis, mundialis dignitas volvi et rezolvi; crebris revolutionibus se iactant hue et illuc" / cuprins de fierbinţeală frământă iarăşi şi iarăşi problemele lumii; prin dese răsuciri se-aruncă-ncoace şi-ncolo); v. şi *infra* IV. D.4.

18. „Postremo, ut coarguantur verba magis curare, quam sensus, efficere ut cum Seneca exclamare merito liceat «nostra, quae erai, Philosophia, facta Philologia est, ex quo disputare docemus, non vivere», non memoro quot quaestiones apud Aristoteleos de nomine fere sunt" / în cele din urmă, pentru ca preocuparea noastră să pară evidentă mai degrabă pentru cuvinte decât pentru sensuri, fie-ne permis să afirmăm pe drept cuvânt împreună cu Seneca: „Filosofia noastră a ajuns Filologie, pentru că noi nu dăm lecţii de viaţă, ci despre modul de exprimare"; nu mai amintesc câte probleme sunt legate de nume la aristotelicieni /: Gassendi, *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* 1.14, ed. Rochot, pp. 45 – 46. Deşi este incontestabil că Aristotel face adesea din semnificaţiile cuvintelor începutul investigaţiei filosofice,

asta nu înseamnă că rămâne doar la nivelul cuvintelor. De ex. fizica lui modifică înţelesul uzual al termenilor „în jos" şi „în sus", în „spre şi dinspre centrul universului". Cf. Wieland, *Die aristotelische Physik*: *Unter-suchungen tiber die Grundlegung der Naturwissenschaften und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, pp. 1-10; de asemenea *infra* III. C.l.

19. Galileo Galilei, // *Saggiatore*, în *Opere*, *EN* 6: 197 – 372, în special 232. Dimpotrivă, şcolile nu vedeau natura drept *grandissimo libro scritto în lingua mathematica*; ele credeau că adevărul nu poate fi găsit în lume ori în natură, ci în confruntarea textelor (*confrontatione textuum*): scrisoare către Kepler, 19 august 1610, *Opere* 10: 421 – 423. Cf. Favaro, *Galileo Galilei*: *Pensieri*, *motti e sentenze*, pp. 27 ş. urm. *Topos-ul* celor „două mari cărţi" (natura şi Scriptura) a atras recent doi filosofi ai culturii: Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt* (Galilei, pp. 71 – 80); Derrida, *Of Grammatology*, trad. G. Ch. Spivak, pp. 14 – 18 (identitatea dintre scriere şi textul scris). Derrida îşi sprijină informaţiile istorice pe Curtius, *Europäische Literatur*, pp. 323 – 329.

20. Diels şi Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker* 2: 2, 67 (54) A6 = Aristotel, *Metafizica* (A4.985 b4): „Aeiitcirotoţ. Se icai 6 Etaâpoţ autou Ariuo Kpiâoţ *aiov*/*p*-a uev to Trupeş icai to kevov ei vai (paai, [*Xiyovxtq* to uev au to. Se uf\ au] tovtcov. Se to uev 7 tXfjpei; KedaTEpeov to au, to se kevov to ne au". / Leucip şi discipolul său, Democrit, admit că există elementele Plin şi Gol, susţinând că primul există, iar al doilea nu; Plinul şi Solidul reprezintă Fiinţa, în timp ce Golul nu. / Cf. Simplicius despre *Fizica* lui Aristotel, pp. 28 ş. urm. (*ibid*. 54A8). „… was în Wahrheit bei den Eleaten vorbanden war, spricht Leukipp als seiend aus" /… ceea ce exista într-adevăr la eleaţi Leucip enunţă ca fiinţând /: Hegel, Vorlesungen *über die Geschichte der Philosophie*, *în Werke*, ed. Moldenhauer şi Michel, 18: 355; aceasta este interpretarea acceptată.

21. *Cf. infra* III. C.l.

22. Leibniz, *Die mathematische Schriften*, ed.

Gerhardt, 5: 357.

23. Nagel şi Newman, *Godel's Proof* p. 99; mai puţin optimist este Weyl, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, p. 235.

24. Simplicius*, în Aristotelis quatuor libros de caelo comentaria* 1.2, ed. Heiberg, p. 32: oi) sev *ovv* lăm) u. acrtby, ei e & Xoi *it*, *iXXasv* woaeaecoţ «teipâiâriaocv 5 iaacoaca *xă* cpai-voueva/ aşadar, nu consider un lucru demn de mirare dacă unii, plecând de la ipoteza altora, au încercat să salveze fenomenele /. P. Duhem, *To Save the Phenomena*: *An Essay on the idea of Physical Theory from Plato to Galileo*, trad. Donald şi Maschler, p. 23.

25. Feyerabend, „Consolations for the Specialist", în *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. Lakatos şi Musgrave, pp. 197 – 229. În general, principiul călăuzitor „merge orice" se potriveşte cel mai mult cu istoria matematicii şi cel mai puţin cu zoologia.

26. *Infra* II.n.25 (atomiştii ca excepţie).

27. Citat de Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, p. 95, n. 52.

28. Kant, *Kritik der reinen Vernunfi*, în *Werke*, ed. Weichsenedel, 4: B670 – 696. Merită menţionat faptul că, în timp ce analiza transcendentală e direcţionată către explicarea fizicii newtoniene, această discuţie foloseşte ca paradigmă biologia. Pentru argumentaţia modernă, care reclamă compensarea principiului economiei cu un principiu contrar, v. Menger, „A Counterpart of Ockham's Răzor în Pure and Applied Mathematics: Onto-logical Uses", p. 415. S-ar putea spune despre Kant că a enunţat un principiu de complementaritate, dar, spre deosebire de Bohr, numai la nivel metateoretic.

29. Quine, „Two Dogmas of Empiricism", în *From a Logical Point of View* cap. 2: „Reference and Modality", *ibid.*, pp. 20 – 46. Cf. Benett, „Analytic-Synthetic", pp. 163 – 188. Faptul că nu se pot construi propoziţii analitice

poate servi foarte bine drept argument final împotriva oricărei posibilităţi de transfer între teorii.

30. De ex. Merton, „Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge”, în *Social Theory and Social Structure*, p. 503: „S-ar părea că aceasta duce imediat la un relativism radical cu familiarul cerc vicios în care înseşi propoziţiile afirmând un asemenea relativism sunt *ipsofacto* false”. Dar nu sunt. Trebuie totuşi să admit că un punct de vedere complet relativist va face imposibilă identificarea unui sens comun sau a referentului unei propoziţii, zădărnicind astfel orice raţionament.

31. James, *The Varieties of Religious Experience*, pp. 4 – 18. James, a cărui poziţie pragmatică putea accepta cu greu această distincţie, a îndreptat-o împotriva explicaţiei „neurologice” a genezei stărilor şi ideilor religioase.

32. Modul (cvasikantian) în care folosesc termenul „idealuri” diferă de cel al lui Holton pentru „teme” prin aceea că poate fi articulat exact sub forma unei cerinţe: Holton, *Thematic Origins of Scientific Thought*: *Kepler to Einstein*, pp. 47 – 68. Diferă de asemenea într-o oarecare măsură de „imaginile” lui Elkana, prin faptul că se referă nu doar la ştiinţă, ci şi la ceea ce se referă ştiinţa, fiind prin aceasta, încă o dată, capabil de o formulare exactă: Elkana, „Science as a Cultural Sistem: An Anthropological Approach”, în *Scientific Culture in the Contemporary World*, ed. Mathieu şi Rossi, pp. 269 – 289. Bineînţeles, ele nu sunt coextensive nici cu paradigmele lui Kuhn. Dacă suntem de acord că noţiunea *episteme* a structuraliştilor francezi nu constituie o entitate monolitică, că în ea pot fi detectate elemente distincte, independente, ale „discursului”, atunci aş propune ca idealurile regulatoare să îi alcătuiască o coloană vertebrală. Acestea îndeplinesc cerinţa de a fi reglementări, dar nu şi legi formalizabile, structuri nestructurate, în *Archeologie du savoir*, Foucault a atenuat considerabil interpretarea monolitică a trecerii de la o *episteme* la alta, cum se prezenta în lucrarea *Les Mots et les choses*. În concepţia lui ulterioară, unitatea discursului este doar „verticală”; se pot imagina

continuităţi de la o *episteme* la alta. Cf. de asemenea M. Frank, *Was ist Neustrukturalismus*? pp. 135 – 237.

II

Omniprezenţa lui Dumnezeu, corpul lui Dumnezeu şi patru idealuri ale ştiinţei.

A. CORPUL LUI DUMNEZEU

1. O familie de idei încercând ca întotdeauna să spună lucrurilor pe nume, Thomas Hobbes susţinea că a-l numi pe Dumnezeu – sau spiritele – entităţi imateriale este ca şi cum le-am numi corpuri fără corp: o contradicţie în termeni. Putem afirma existenţa lor nu ca urmare a unui raţionament, ci numai prin decretul unui suveran.1 La Spinoza, *Deus sive natura*, singura şi unica substanţă trebuie să posede infinit de multe atribute. Dintre acestea, numai două sunt cunoscute, şi anume gândirea (*cogitatio*) şi întinderea. Urmându-l aici pe Descartes, Spinoza priveşte întinderea ca atribut constitutiv al corpurilor, singura idee „clară şi distinctă" pe care o avem despre un corp dacă-l considerăm în sine.2 Potrivit lui Henry More, Dumnezeu şi celelalte spirite, deşi necorporale, trebuie să posede întindere. Întinderea este un atribut al divinităţii la fel de necesar ca perfecţiunea ori faptul de a-şi fi suficient.3 More şi-a dezvoltat doctrina împotriva concepţiei mecaniciste a lui Descartes şi a lui Hobbes: în Univers pot fi introduse forţe reale doar dacă spiritele au întindere. Însă el ştia (dacă nu din altă parte, atunci din răspunsul lui Descartes) că ar putea fi cu uşurinţă greşit înţeles afirmând că Dumnezeu are corp.4 Iar Newton considera spaţiul – spaţiul euclidian vid, infinit, omogen şi absolut – aproape ca un organ de simţ al lui Dumnezeu (*senzorium Dei*), fără de care n-ar putea exista forţe reale în natură, fără de care nu am putea spune despre Dumnezeu că acţionează asupra creaturilor sale, nici că le intuieşte, nici, evident, că se află „pretutindeni" (*ubique*).*5*

Aceste poziţii şi altele asemenea nu sunt formulări izolate şi întâmplătoare, metafore alese la nimereală, ci mai curând declaraţii sistematice. Ele nu ţin seama de liniile despărţitoare dintre raţionalişti şi empirişti,

panteişti şi deişti, teozofi şi gânditori discursivi, formând o familie originală de idei pe care, în interesul conciziei, o voi numi „corpul lui Dumnezeu”. S-ar putea obiecta că expresia aceasta denaturează intenţiile lui Spinoza şi More, Newton şi Raphson. „Corpul lui Dumnezeu” pare menit a sugera imagini antropomorfe pe care le-au respins cu toţii categoric. Spinoza nu a spus despre Dumnezeu că *are* corp; Dumnezeul lui *este* corp. Orice idee corespunde sau este întinderea unei constelaţii materiale: *ordo rerum idem est ordo et connexio idearum.6* Sufletul nu este decât expresia ideatică a unei constelaţii materiale. Suma tuturor corpurilor şi a constelaţiilor lor

— V. nu. 1 – 256 la pp. 80 – 108 (n.ed.).

28

II. OMNIPREZENŢA LUI DUMNEZEU

A. CORPUL LUI DUMNEZEU

29

(*facies totius univerşi*) este un mod infinit al lui Dumnezeu.7 Dumnezeu, *natura naturans*, este ideea unităţii şi coerenţei tuturor legilor naturii.8 More şi Newton au făcut distincţie între corporalitate, care-i lipseşte lui Dumnezeu dacă trebuie să pătrundă toate lucrurile, şi dimensiunea pe care orice entitate luată ca atare trebuie s-o posede. Potrivit lui More, spiritele se deosebesc de corpuri prin aceea că nu sunt impenetrabile. Ele sunt în schimb binecuvântate cu o a patra dimensiune – spisitudinea [*spissus* = compact, concentrat] – care lipseşte corpurilor.9

Dar tocmai aceste distincţii dovedesc că încrederea medievală absolută în ideea unui Dumnezeu pe deplin purificat de toate conotaţiile materiale, oricum abstract şi îndepărtat, a încetat în secolul al XVII-lea. Majoritatea sistemelor teologice medievale priveau cu multă suspiciune orice doctrină care lua prea *ad lit-teram* prezenţa lui Dumnezeu în lume. Şi aceasta într-o asemenea măsură, încât nu doar atributele fizice, dar şi atributele general-abstracte precum bunătate, adevăr, putere, existenţă chiar, erau considerate uneori un mod ilicit de

exprimare atunci când predicau în chip univoc despre Dumnezeu şi creaţia lui. În această din urmă accepţiune, practic toate dezbaterile filosofice importante asupra naturii lui Dumnezeu păcătuiau împotriva tradiţiei clasice a tomismului medieval. Vinovaţi nu erau doar More sau Spinoza; cu toţii, inclusiv Descartes, Malebranche şi Leibniz, considerau că Dumnezeu împărtăşeşte cu creaţia sa, pe de-a-ntregul şi fără echivoc, o serie de atribute în stare pură. Corpul lui Dumnezeu este doar un caz particular a ceea ce poate fi numit în secolul al XVII-lea transparenţa lui Dumnezeu. Nu vreau să se înţeleagă neapărat că gânditorii acestui secol ar fi pretins întotdeauna să ştie despre Dumnezeu *mai mult* decât teologii medievali. Pentru unii, Dumnezeu continua să rămână un *deus absconditus* despre care puţine se pot afla. Ce vreau să spun este că aveau pretenţia ca multul sau puţinul pe care-l ştiau despre Dumnezeu să fie exact – idei „clare şi distincte”.

2. Univocitate şi argument ontologic

De ce demonstraţia ontologică a lui Anselm a fost neglijată în multe locuri în timpul Evului Mediu, fiind în schimb unanim aclamată în secolul al XVII-lea? 10 Dacă e corectă, dovedeşte existenţa lui Dumnezeu demonstrând că un concept adecvat de Dumnezeu îi exclude cu necesitate nonexistenţa. Numeroşi teologi medievali negau însă că am dispune de un concept de Dumnezeu adecvat susţinerii argumentului ontologic fără a-l dilua. Potrivit lui Toma, Dumnezeu este, într-adevăr, un *notum per se ipsum*, dar numai pentru sine, nu şi pentru noi.11 Descartes, More, Leibniz şi Wolff au revigorat argumentul, întrucât ei credeau în capacitatea noastră de a ne forma o idee adecvată şi precisă, chiar dacă incompletă, despre Dumnezeu. În măsura în care ideile noastre sunt clare şi distincte, ele coincid, ni se spune, cu ale lui Dumnezeu. Descartes a preferat altor termeni pe cel de „idee” fiindcă „era termenul îndeobşte utilizat de filosofi pentru forma de percepţie a minţii divine” 12.

Parţial, această schimbare îşi avea originea în Evul

Mediu târziu. Însă Duns Scotus sublinia că unele atribute divine, mai cu seamă existenţa şi voinţa, au exact acelaşi înţeles aplicate la Dumnezeu sau la om.13 Duns Scotus a reacţionat împotriva doctrinei tomiste despre *analogia entis* potrivit căreia atributele divine nu sunt niciodată univoce; el şi adepţii săi puteau să accepte, şi au şi făcut-o, valabilitatea demonstraţiei lui Anselm – cel puţin parţial sau ipotetic. Un număr de teologi din secolul al XIV-lea au admis argumentul ontologic ca demonstraţie valabilă a infinităţii lui Dumnezeu.14 Dar cu sau fără argument ontologic, încrederea reînnoită într-un limbaj lipsit de echivoc al ştiinţei – al oricărei ştiinţe, inclusiv teologia – a fost caracteristica secolului al XIV-lea, cum a fost şi a secolului al XVII-lea: o putem numi revoluţia nominalistă. Ockham a pus accent pe o terminologie neechivocă într-un mod şi mai pronunţat decât Duns Scotus. Numai entităţile separate, individuale, există, şi ele nu au nevoie de medierea universaliilor, nici pentru existenţa lor, nici pentru cunoaşterea lor directă „intuitivă”. Termenii cosemnificanţi, ca de pildă relaţiile, sunt valabili în măsura în care sunt coextensivi unui ansamblu de entităţi singulare.15 Ockham a respins atât *analogia entis*, cât şi argumentul ontologic, relativizând toate demonstraţiile existenţei lui Dumnezeu. Acestea pot dovedi *a posteriori* că există *un* Dumnezeu, dar care nu este în mod necesar unic – şi desigur nici Dumnezeul revelaţiei.16

Cu alte cuvinte, o dată respinsă teologia tomistă a echivocităţii, cunoaşterea lui Dumnezeu *sola ratione* trebuie să fie ori foarte redusă, ori să includă pe lângă existenţă o serie de alte aspecte comune lui Dumnezeu şi lumii. Aşa-numiţii nominalişti din Evul Mediu târziu au optat pentru prima poziţie; numeroşi gânditori din secolul al XVII-lea (când aproape toate minţile filosofice originale erau nominaliste) au ales-o pe a doua. Potrivit lui Descartes, Dumnezeu voieşte în acelaşi fel ca noi – şi anume fără limite. De remarcat că la Descartes infinitul este o idee „clară şi distinctă” din care se deduce noţiunea definitudine mai curând decât invers.17 Potrivit lui More,

Dumnezeu posedă întindere în acelaşi sens cu celelalte spirite ori corpuri, exceptând faptul că întinderea lui Dumnezeu este infinită şi imuabilă. Şi el la rândul lui a înfrumuseţat demonstraţia ontologică. Leibniz şi discipolii săi din secolul al XVIII-lea au mers şi mai departe: prin definiţie, atributele simple şi univoce nu se contrazic niciodată.18 Fiecare în parte reprezintă o perfecţiune şi adaugă realitate entităţii pe care o determină. Orice entitate reală posedă unele perfecţiuni, iar Dumnezeu le posedă pe toate. Dumnezeu este *summa realitatum*, ansamblul tuturor realităţilor, prin urmare întruparea unei entităţi bine definite (*omnimodo determinatum*). El trebuie în consecinţă (aceasta a fost versiunea lor la demonstraţia ontologică şi răspunsul lor la obiecţiile lui Scotus) să existe. Kant a urmărit să răstoarne tocmai această versiune a argumentului ontologic.19 El a încercat să dovedească faptul că *ens rea-lisimum* este doar o ipostaziere, ba chiar personificare a unui ideal necesar al raţiunii, şi anume ideea determinării complete, fără echivoc, a fiecărui lucru. Dar această *durchgängige Bestimmung* este doar o idee regulatoare a raţiunii şi niciodată o premisă modelatoare a tuturor experienţelor posibile.

3. Univocitate, omogenitate şi alte idealuri

Căutarea unui limbaj riguros şi univoc al ştiinţei a dus la reexaminarea în termeni materiali a altor câtorva atribute divine, mai ales omniprezenţa lui Dumnezeu.

Începând cu Duns Scotus, acestea au fost într-adevăr reexaminate astfel, iar „existenţa lui Dumnezeu în lucruri” a primit, aşa cum vom vedea, interpretări noi şi neaşteptate. Dar însăşi fizica s-a schimbat, şi odată cu ea posibila semnificaţie îndreptată spre lume a atributelor divine. Două impulsuri puternice au determinat concepţia asupra naturii la începuturile ştiinţei moderne; le voi numi ofensiva împotriva echivocităţii şi în favoarea omogenităţii. Prima caută simplitatea şi coerenţa *a parte nominis*,

cealaltă le caută *a parte rei*. Începând cu secolul al XVII-lea, oamenii de ştiinţă au dorit ca limbajul lor să fie cât mai puţin ambiguu cu putinţă; prin urmare, au golit natura de semnificaţiile *intrinsece*. În cuvintele lui Foucault, ştiinţa secolului al XVII-lea a înlocuit „similitudinile" din natură cu analiza riguroasă a „asemănării şi deosebirii".20 Fenomenele naturii nu trebuiau să se mai simbolizeze şi oglindească reciproc şi ceea ce se află dincolo de ele; percepţia simbolic-alegorică a naturii ca reţea de relaţii mutuale a fost înlăturată, fiind o sursă de echivoc prelungit. De pildă, imaginea omului ca microcosm care reflectă şi întruchipează macrocosmul şi-a pierdut mult din forţa euristică nemijlocită. Lucrurile au încetat să se raporteze unul la celălalt în chip intrinsec, în virtutea „participării" şi „imitării" reciproce. Doar limbajul urma să se mai refere la lucruri şi la constelaţii de lucruri într-un sistem de *semne* artificiale şi univoce ca, de pildă, matematica. Obiectivul ultim al ştiinţei era *mathe-sis universalis* – un limbaj lipsit de echivoc, universal, coerent, chiar dacă artificial, care să capteze ideile noastre „clare şi distincte" şi combinaţiile lor unice.

Pe de altă parte, începând din secolul al XVII-lea, oamenii de ştiinţă i-au pretins naturii să fie omogenă, uniformă şi simetrică. Aceleaşi legi ale naturii trebuie să se aplice întocmai în cer şi pe pământ – la fel cum se aplică „în Europa şi în America".21 Regiuni diferite din univers nu trebuie să se mai supună, precum în fizica lui Aristotel, unor modele matematice diferite, ca, de exemplu, mişcarea „naturală" în linie dreaptă, adică în sus şi în jos, din domeniul sublunar al universului, opusă mişcării circulare şi eterne, firească doar regiunilor celeste. Toate părţile universului trebuie să fie alcătuite din acelaşi fel de materie şi guvernate de aceleaşi cauze sau forţe. Cum altfel ne-am putea întemeia judecata pe „analogia Naturii", cum ne-o cere Newton? 22

Renaşterea ideii de corp al lui Dumnezeu sau semnificaţiile fizice asociate omniprezenţei lui Dumnezeu pot fi cel mai bine explicate ţinând seama de tensiunile

dintre aceste două idealuri. Erau cele mai cuprinzătoare idealuri de raţionalitate în secolul al XVII-lea, dar nu şi singurele. În imediata lor apropiere, subordonate poate, dar nu şi identice, sunt clar recognoscibile alte idealuri, îndeosebi cele ale *matematizării* şi *mecanizării*. Cerinţa de a vedea natura „scrisă în simboluri matematice" coincide parţial cu căutarea unui limbaj ştiinţific coerent şi fără echivoc; doar acele proprietăţi şi relaţii care pot fi cuantificate sunt cu adevărat lipsite de ambiguitate (chiar dacă, precum gravitaţia universală la Newton, par misterioase). Cu toate acestea, cel puţin în parte, matematica era mai mult decât o simplă sursă sau paradigmă a discursului. Se aşteaptă ca natura să facă dovada unei ordini şi armonii matematice – proprietăţi ce-i drept evazive, a căror semnificaţie ar putea fi: sau faptul că natura este

omogenă şi simetrică, sau, pe de altă parte, faptul că natura tinde să reifice acele configuraţii şi formule desemnate de tradiţia matematică drept „perfecte", „regulate" ori „simple". Într-un capitol ulterior, voi încerca să arăt cum idealul matematizării a ajuns să se îndepărteze tot mai mult de această ultimă cerinţă, devenind într-o măsură mereu sporită doar un ideal al limbajului.

Idealul mecanizării, întrucât recurge la o explicaţie monocauzală a naturii, este foarte apropiat de idealul uniformităţii, deşi ele nu sunt pe deplin identice. El constă în primul rând din cerinţa de a se elimina cauzele ultime din studiul fenomenelor naturii, de a se reduce toate cauzele la cauze mecanice: „Aş dori să putem deduce toate celelalte fenomene ale naturii prin raţionament identic din cauze de natură mecanică, fiindcă sunt multe motivele care mă fac să cred că s-ar putea ca toate să depindă de anumite forţe prin care particulele corpurilor, datorită unor cauze până acum necunoscute, sunt fie împinse unele către celelalte, îmbinându-se în formaţiuni regulate, fie se resping, îndepărtându-se unele de celelalte". 23

Retrospectiv, cele patru idealuri ale ştiinţei pot apărea ca tot atâtea aspecte complementare ale unuia şi aceluiaşi ideal de economie şi coerenţă: economia limbajului şi structurii lucrurilor. În secolul al XVII-lea, toate au fost într-adevăr contopite în cadrul unor diverse tentative de matematizare a fizicii. Ele sunt însă separabile, atât logic cât şi istoric. Limbajul neechivoc nu implică omogenitatea naturii: chiar dacă s-ar descoperi că universul este asimetric sau, în alt mod, esenţialmente neomogen, el mai este susceptibil de descriere neechivocă, sau chiar matematică. Un univers neomogen (în orice sens rezonabil al termenului) nu constituie o contradicţie în termeni. Mai mult, nu întotdeauna este necesar ca expresiile matematice ale relaţiilor dintre variabilele din natură să fie „simple”. Se poate ca o teorie mai simplă (sau mai generală) să pretindă un aparat matematic mai complex. Când Kepler a optat pentru forma eliptică a orbitelor planetare, a optat fără tragere de inimă pentru ceea ce părea atunci o reprezentare geometrică mai puţin „simplă” ori „perfectă”; prin aceasta, a depăşit două milenii de obsesie a circularităţii. Niciunul din celelalte idealuri nu implică în mod necesar abandonarea cauzelor ultime. Expresia *vis viva* a lui Leibniz, principiul minimei acţiuni al lui Maupertuis24 au caracter matematic, urmărind totodată să demonstreze existenţa unei teleologii în natură.

Lăsând logica la o parte, aceste idealuri ale ştiinţei au atât origini diferite cât şi destine diferite. Iniţial, făceau parte integrantă din sisteme de gândire reciproc ostile. Idealul aritmetizării – sau geometrizării – universului a impulsionat speculaţiile fizice ale pitagoreicilor şi ale lui Platon. Univocitatea – dar nu şi omogenitatea – a fost postulatul călăuzitor al ştiinţei aristotelice. Viziunea universului luat ca un continuu material, dinamic-omogen, a fost comună tuturor filosofilor stoici ai naturii. Fizica atomiştilor a eliminat din natură toate celelalte cauze cu excepţia ciocnirii particulelor indivizibile în vid. Aceste idealuri şi-au continuat evoluţia independent, câteodată în

interiorul, dar cel mai adesea în afara contextelor originale anterioare fuziunii din secolul al XVII-lea. Deşi soarta a doua dintre ele – idealurile matematizării şi mecanizării – priveşte mai puţin

subiectul capitolului de faţă, voi schiţa formularea originară a celor patru idealuri în vederea unor discuţii ulterioare.

B. CADRUL ORIGINAR AL IDEALURILOR

1. Matematizarea: *Platon*

De ce a pălit idealul matematizării după Platon? De ce a continuat să trăiască numai în tradiţiile hermetice, poetice, excentrice sau mistice, fiind abandonat atât de peripateticieni, cât şi de stoici şi de atomişti? Şi cu ce modificări a fost revigorat în timpul Renaşterii? Pitagoreicii au dorit să aritmetizeze universul, dar viziunea lor a fost discreditată prin descoperirea numerelor iraţionale sau a mărimilor exacte, dar lipsite de „*ratio*” (*logos*). Din visul speculativ conţinut în *Timaios*-ul lui Platon, nedisputată a rămas doar „obsesia astronomică a circularităţii” (Koyre), exigenţa ca orbitele celeste să fie descrise, cu orice preţ, ca cercuri perfecte. Corpurile cereşti fiind desăvârşite, imuabile şi descriind traiectorii regulate, doar cele mai regulate, simple şi perfecte figuri geometrice ar trebui să le reprezinte formele şi mişcările. Atât de mare era autoritatea acestei cerinţe, încât (spre deosebire de ipoteza poziţiei centrale a pământului) nici măcar n-a fost pusă la îndoială în Antichitate şi în Evul Mediu – şi nici de Copernic.25 Dar *Timaios*-ul lui Platon conţinea argumente mult mai profunde în favoarea circularităţii şi, mai mult decât atât, prezenta o teorie a proprietăţilor primare stereo-metrice ale celor patru elemente cu scopul justificării calităţilor lor secundare. Fiecărui element îi corespunde unul din cele patru corpuri regulate şi perfecte (cub, piramidă, octaedru şi icosaedru). Acestea la rândul lor sunt alcătuite din triunghiuri dreptunghice – isoscele sau jumătăţi de triunghi

echilateral – care permit apei, aerului, focului, dar nu şi pământului (a cărui formă de cub e alcătuită numai din triunghiuri dreptunghice isoscele), să se transforme unul în celălalt într-un proces circular etern prin rearanjarea triunghiurilor elementare.26 Cosmosul în ansamblu, reprezentat ca un dodecaedru, este traducerea unui model perfect, ideal, într-un mediu imperfect şi elastic – spaţiul sau materia haotică, înzestrată doar cu „necesitate” (avâyi<n). În Antichitate ori în Evul Mediu au existat foarte puţine tentative de revigorare sau de dezvoltare a acestei elaborate teorii. În niciun caz nu se poate susţine că a fost abandonată din cauză că şi-ar fi epuizat posibilităţile euristice. În Renaştere, în timpul înfloririi sistemelor speculative ale naturii, *Timaios* a fost mai curând admirat decât însuşit, în aceeaşi situaţie se aflau speculaţiile pitagoreice şi neopitagoreice. Oare de ce? Platon însuşi ne-a pus în gardă cu privire la natura speculativă a povestirii sale despre creaţie: aceasta este doar un „mit probabil”. Chiar acceptând-o ca adevărată, universul pe care-l descrie nu este decât o copie imperfectă a ideii de „corp viu”.27 „Sufletul” şi „corpul” acestui univers sunt constituite pe cât posibil potrivit principiilor matematice. Entităţile matematice – măsuri şi numere – stau între domeniul el<So-ului şi al *aia Orjeng-ului*, mediind între amândouă, întrucât participă la amândouă. La fel şi sufletul lumii: el mediază între ideile

B. CADRU ORIGINAR

33

Imuabile şi materia schimbătoare sau hazard, asociind ideile pure de „identitate”, „diferenţă” şi „existenţă” – în teoria lui ulterioară, Platon credea că aceste idei sunt exprimate de „numerele eidetice” care trec „prin” toate ideile generându-le ordinea (Tă*ig*) şi înlănţuirea (transcend numerele „sensibile” care sunt calculate şi numerele „matematice” cu care se calculează).28 Sufletul lumii cere sfericitatea corpului lumii şi circularitatea mişcărilor însufleţite ale planetelor. *Corpul* lumii necesită patru elemente materiale – două

care să asigure caracterul tangibil (pământul) şi înfăţişarea sau luminozitatea (focul), şi două care să medieze între acestea în singurul raport armonic de cuburi (*a3*, *z*, *ab2*, *b3*).*29* Proprietăţile stereo-metrice ale elementelor asigură cea mai bună aproximare a corpului universului (dodecaedrul) cu o sferă.

Pe scurt, spre deosebire de pitagoreici, Platon nu a pretins că universul *înseamnă* numere, figuri sau idei, ci mai degrabă că le reifică în cel mai bun mod cu putinţă. Ca şi cum o imagine ar fi translatată într-un mediu străin; natura este, în sensul originar al termenului poetic, doar o *metaforă* a realităţii, un „purtător" de sens dintr-un mediu perfect într-unul imperfect prin intermediul matematicii. Mediul perfect este lumea imuabilă a ideilor; cel imperfect este materia (haosul), domeniul schimbării şi al devenirii (*ysveaig*), care trebuie „convins" de către demiurg să-şi asume o structură matematică raţională în contradicţie cu natura lui şi cu „necesitatea". Natura rezistă unei matematizări complete.30

Toate acestea au fost motive suficiente pentru Aristotel, ca şi pentru stoici şi atomişti, să renunţe la proiectul matematizării integrale a cosmosului. Aristotel nu a adus obiecţii doar teoriei ulterioare a lui Platon – absentă în *Timaios* – despre numerele eidetice care trec prin *genuri*; el nu a văzut niciun merit în folosirea metaforică a matematicii. Începând cu Aristotel, consideraţiile matematice au fost privite în cel mai bun caz drept utile pentru descrierea mişcărilor perfect regulate sau a echilibrului în astronomie sau în statică. Schimbarea, esenţa fizicii, chimiei şi biologiei, poate fi matematizată doar cu preţul echivocităţii şi al inexactităţii. Relaţia matematicii cu ştiinţa *schimbării* a fost în cea mai mare parte una simbolică, atât în ochii celor care încercau s-o descopere, cât şi ai acelora care o respingeau. Până la sfârşitul Evului Mediu, statica şi astronomia au rămas singurele ştiinţe complet matematizate; cea din urmă, deşi se ştia că este incapabilă de explicaţii fizice cauzale, era cel puţin în stare să „salveze aparenţele". Unii atomişti, se

pare, au mers şi mai departe, punând la îndoială până şi valabilitatea corpusului de raţionamente matematice existent.31

Prin urmare, consideraţiile matematice se aplicau mult mai bine *structurii* lumii decât proceselor ei, ca să nu mai vorbim de procesul *construirii* ei. În concepţia celor mai mulţi filosofi ai naturii din Antichitate şi Evul Mediu, matematica era mai puţin exactă când trebuia să discute schimbarea – orice schimbare, inclusiv mişcarea. Aristotel şi tradiţia aristotelică nu vedeau în ştiinţa matematică a schimbării imprecizie şi echivocitate, ci de-a dreptul o eroare de categorie. Obiectele matematice sunt lipsite de orice proprietăţi fizice, iar fizica este, înainte de orice, cunoaşterea cauzelor schimbării.32 Abia în câteva cercuri, în secolul al XIV-lea, apoi din nou în secolele XVI-XVII, ştiinţa matematică a mişcării a încetat să mai apară ca o contradicţie în termeni. Tranziţia nu s-a

petrecut doar în fizică: însăşi matematica urma să se schimbe, în substanţă şi ideal, dintr-un inventar de entităţi ideale şi de proprietăţi ale acestora într-un *limbaj*. Kepler reprezintă un caz tipic. Ocupându-se de structura universului, a preconizat o armonie cosmică înăuntrul tradiţiei pitagoreic-platoniciene, care a continuat să trăiască în speculaţiile mistico-teozofice, în cosmologiile poetice din secolul al XII-lea ale Şcolii de la Chartres şi în tradiţia hermetică a Renaşterii. În *Timaios*, Platon a discutat (şi a respins) atribuirea fiecăreia dintre cele „cinci lumi” câte unuia din cele cinci corpuri geometrice regulate, teorie pe care comentatorii antici ulteriori au interpretat-o în sensul existenţei a cinci zone cosmice.33 Kepler, la rândul lui, a explicat pe baza celor cinci corpuri regulate distanţele dintre planete, considerând proporţiile armonice în care se găsesc dovezi ale muzicii sferelor. Dar Kepler a folosit şi a consolidat altă tradiţie matematică

atunci când s-a pus problema integrării ariilor măturate de razele elipselor. Voi discuta mai târziu apariţia acestei noi utilizări a matematicii care a făcut posibil un nou şi viabil ideal de matematizare.

2. Univocitate fără omogenitate: *Aristotel*

La Aristotel, căutarea unei descrieri neechivoce a naturii se află în centrul filosofiei naturale, fiind preluată de scolastică odată cu aşa-numita „receptare" a lui în secolul al XIII-lea. Principala lacună din prima parte a încercării lui Foucault de a construi o arheologie a cunoaşterii umane este confuzia dintre idealurile univocităţii şi omogenităţii şi carierele lor istorice separate. Nu secolul al XVII-lea a iniţiat cerinţa transformării „similitudinilor" în comparaţii exacte. La Aristotel, filosofia naturii – care a devenit, cu modificările de rigoare, fizica şi biologia Evului Mediu – era la fel de angajată faţă de un limbaj al ştiinţei lipsit de echivocitate ca la oricare din biologii secolelor XVII sau XVIII citaţi de Foucault. Comparaţia şi definiţia, nu similitudinea, descriau natura EXII – austiv şi neambiguu. Definiţia EXII – austivă a unei entităţi necesită, în termenii lui Aristotel, identificarea genului proxim şi a diferenţei specifice (*definiţie fit par genusproximum et differenţiam specificam*). Pentru a face posibilă clasificarea EXII – austivă şi univocă a entităţilor din univers cu ajutorul definiţiilor, Aristotel şi-a însuşit o importantă presupoziţie metafizică, aceea că nicio diferenţă specifică nu poate apărea în mai mult de un gen. Altfel spus, el ştie *a priori* că nu poate să existe o bucată de metal gânditor (adică un computer) ori o piatră cu înclinaţii sociale.34 E adevărat că unele concepte, cel de fiinţă mai ales, sunt în mod intrinsec echivoce; sarcina omului de ştiinţă este să transforme echivocitatea fie în univocitate (atribuind mai multe denumiri), fie într-o echivocitate sistematică (analogie), printr-o expunere exactă a multiplelor sensuri ale fiinţei, sensuri care sunt „simultan diferite şi similare".35 în contrast cu presupoziţia conform căreia natura ar putea fi clasificată după o ordine conceptuală

univocă, Aristotel nu a presupus în niciun fel omogenitatea naturii. Dimpotrivă: universul este gândit ca ierarhie de forme de diferite calităţi care-i caracterizează diferitele regiuni. *Natura* lui Aristotel este o scară de *naturi*.

Fenomenele naturii sunt guvernate de diverse tipuri de „cauze" sau principii. Numărul acestora este mare şi diferă de la un segment al naturii la altul, chiar dacă numărul lor „nu trebuie sporit fără să fie necesar".36 Ştiinţa nu poate fi nici ea mai uniformă decât obiectul de studiu; translaţia metodelor de la o ştiinţă la alta duce doar la erori de categorie ((xexâpaoiţ eic, *a Xko* vei>pe).37 în numele acestui comandament, Aristotel a repudiat, cum am văzut, credinţa lui Platon într-o ştiinţă unificatoare (dialectică) şi „numerele sale eidetice" care garantează ordinea şi legătura ideilor precum şi geometrizarea platoniciană a universului. Opoziţia faţă de *metabasis* se află în contrast acut cu idealul secolului al XVII-lea de ştiinţă uniformă şi cu practica de a verifica adecvarea principiilor mecanicii asupra fiecărui subiect. Aristotel a conceput logica exclusiv ca instrument (*organon*) al ştiinţei; întrucât şi-a imaginat natura ca o ierarhie de calităţi (naturi), logica lui a fost în primul rând una a predicatelor. O propoziţie ştiinţifică bine formulată trebuia să se supună schemei S e P, iar legile inferenţei erau dependente de aşezarea predicatelor şi de relaţia lor cu subiectul (substratul) unei propoziţii: „materia", „forma" şi „privaţiunea" erau modele logice şi ontologice.38 Astfel se prezentau diversele implicaţii ale preocupării pentru univocitate fără omogenitate – sau, mai bine spus, ale unei preocupări constante pentru eterogenitatea naturii.

3. Omogenitate şi forţe: *stoicii*

Prin contrast, universul stoicilor şi cel al atomiştilor erau omogene – deşi fizica primilor căuta forţele, iar a celor din urmă doar cauzele eficiente. Acolo unde Aristotel a identificat calităţi fixe, „forme" definibile într-o ierarhie, stoicii au căutat *forţe* active care să explice varietatea din cadrul materiei39, iar atomiştii au căutat mişcarea în reducerea tuturor cauzelor la atomi-în-mişcare. Pentru

stoici, fiecare porţiune discretă de materie, fiecare corp identificabil, era menţinut laolaltă de „tensiunea” (*tovog*) dintre părţile lor interdependente40; iar toate forţele nu erau decât cazuri particulare ale uneia şi aceleiaşi forţe care penetrează şi uneşte totul – pneuma. Pneuma este în acelaşi timp divina şi mundană, spirituală şi materială; este Dumnezeu, deoarece guvernează lumea potrivit unui plan şi o ţine laolaltă prin legăturile invizibile ale simpatiei. Este de asemenea materie, căci despre tot ce există se poate spune că există numai în măsura în care este material.41 Principiul de integrare trebuie să fie inseparabil de ceea ce integrează. Pneuma penetrează în întregime materia, trebuind prin urmare să fie ea însăşi materie, materie activă, îndeajuns de subtilă ca să penetreze şi să însufleţească toate lucrurile. Într-adevăr, două corpuri – pneuma în calitate de materie şi corpul pe care-l inspiră – pot, sau mai degrabă trebuie, să ocupe acelaşi loc spre a fuziona într-un continuum42: o violare a sacrului principiu aristotelic (şi atomist totodată) conform căruia două corpuri nu pot ocupa acelaşi loc. Universul introdus în vid43 a devenit un întreg cvasiânsufleţit, organic, orientat către un scop: un corp divin unde fiecare parte le reflectă şi le semnifică pe celelalte, iar întregul este ţelul, cauza ultimă a părţilor. Universul stoicilor este aşadar plin de semnificaţii ascunse suprapuse, de similitudini ale lucrurilor. Niciodată.

de pildă, magia şi astrologia n-au primit o fundamentare teoretică mai bună decât în doctrina stoică a simpatiei universale.

Limbajul ştiinţific poate totuşi să descrie acest univers cu oarecare precizie, dar numai dacă se concentrează pe afirmaţii privind faptele şi conexiunile acestora, iar nu pe subiecte şi predicatele lor. Logica stoicilor era în principal una a propoziţiilor, preocupată de coerenţa limbajului însuşi. De fapt, la fel cum termenii îşi asumă o semnificaţie precisă în contextul unei propoziţii –

propoziţia în ansamblu este semnul unei unităţi de semnificaţie (Aerrov) –, tot astfel şi propoziţiile devin mai clare doar în contextul discursului, astfel că diferitele AE*Ktă* sunt în fond parte a unei vaste înlănţuiri de propoziţii – logosul însuşi.44

Dilthey, primul care a recunoscut influenţa filosofiei stoice a naturii asupra gândirii secolului al XVII-lea, a remarcat odată că epicureicii şi stoicii au înlocuit interesul platonic-aristotelic pentru relaţia generalului cu particularul cu interesul pentru relaţia întregului cu părţile sale.45 Stoicii au considerat întotdeauna întregul mai mult decât suma părţilor; în toate domeniile gândirii, indiferent dacă era vorba de logică, etică, teoria percepţiei sau fizică, erau obsedaţi de căutarea *contextelor*., 46 în viziunea atomiştilor, prin contrast, întregul nu era altceva decât suma părţilor.

4. Eliminarea cauzalităţii ultime: *atomiştii*

Eliminarea cauzelor ultime, poate cel mai mic numitor comun al diferitelor concepţii de mecanizare a universului, a fost cel mai bine promovată de atomiştii antici. Ceea ce nu înseamnă că lipsea din fizica anterioară; o interpretare onestă a lui Aristotel nu poate să nu admită că maxima: „natura funcţionează întotdeauna potrivit unui scop" nu trebuie înţeleasă în sensul că fiecare corp din natură acţionează sau este acţionat cu intenţie, ori că un ţel călăuzitor guvernează comportarea tuturor corpurilor. Cât priveşte tărâmul aflat sub sfera lunară – tărâmul celor patru elemente: pământ, aer, foc şi apă –, Aristotel recunoaşte drept cauze doar mişcarea şi amestecul; fizica sublunară e dominată de cauze eficiente. Nu există mai mult animism în definiţia mişcării naturale – acea mişcare care tinde în linie dreaptă către locul ce-i este propriu elementului dominant dintr-un corp (adică, spre sau dinspre centru) – decât în afirmaţia polemică a lui Newton după care corpurile aspiră să-şi păstreze starea de repaus ori de mişcare rectilinie şi uniformă. În ambele cazuri, un tip de mişcare este omis de la cercetarea cauzelor, exceptând faptul că, pentru Aristotel, toate mişcările

sublunare au, în mod natural sau impus, un punct terminus. Doar în domeniul celest admite existenţa unui stadiu intelectiv care actualizează înclinaţia naturală a celui de-al cincilea element de a se roti veşnic: sferele sunt mânate de tendinţa imitării absolutei suficienţe de sine a primului mişcător. Chiar şi aici, „finalitate" nu este un termen întru totul potrivit, căci mişcarea corpurilor cereşti n-ar putea să fie alta decât este.47

Dar nicăieri în Antichitate n-a fost eliminarea cauzelor ultime, ori a scopului, atât de radical susţinută ca în fizica şi cosmologia atomiştilor. Atomismul, ne amintim, a fost un principiu euristic universal care nu permite nicio excepţie.

B. CADRU ORIGINAR

37

Lumea din jurul nostru, aşa cum o vedem sau o percepem, nu este alcătuită numai din atomi şi îngrămădiri de atomi, dar nici nu poate fi imaginată altă entitate în afară de atomi şi spaţiu. Primii atomişti şi-au dezvoltat doctrina prin raportare dialectică la „Fiinţa" unică a lui Parmenide. Atomii lor erau versiuni miniaturale ale fiinţei sale singulare, nediferenţiate, indestructibile şi imuabile; excepţie făcea faptul că, spre deosebire de Parmenide, atomii erau mulţi şi de felurite forme pentru a putea explica diferenţierea şi mişcarea, şi trebuiau prin urmare plasaţi în spaţiu, într-o „nefiinţă înzestrată cu un fel de fiinţare" 48. Sufletul nu poate fi nici el imaginat altfel decât sub formă de atomi ai unei materii mai rarefiate şi mai subtile care le permite să se mişte foarte rapid pretutindeni în corp. Cât despre zei, Democrit tinde uneori să-i identifice cu imaginile lor din viziuni sau vise. Epicur postulează existenţa unor zei reali, care emit sau radiază un efluviu continuu ce se imprimă pe spiritul nostru (de asemenea material), deoarece acesta este înrudit material cu imaginea lor (*elScolov*, *simu-lacrum*).*49* Urmează, cel puţin potrivit lui Epicur, că zeii sunt exact aşa cum apar în viziuni şi vise: cu formă umană.

Finalitatea, în parte şi în ansamblu, guverna

universul stoicilor, care era într-adevăr integral teleologic. În opoziţie cu acesta se afla universul atomiştilor, dominat în întregime de hazard. Dar atomiştii nu au fost singurii gânditori ai Antichităţii care să diminueze rolul consideraţiilor teleologice asupra naturii, iar impactul lor ulterior n-a fost puternic nici măcar în secolul al XVII-lea. Cosmologia lor era cu totul inacceptabilă în orice cadru teologic; iar fizica lor nu admitea existenţa forţelor reale. Voi discuta mai jos motivul pentru care relativ puţine teze atomiste au putut rezista.

Dar celelalte două modele ale naturii şi ştiinţei, cel aristotelic şi cel stoic, au fost în schimb hotărâtoare pentru reprezentările ştiinţei şi naturii în Evul Mediu şi Renaştere. Universul scolasticilor era aristotelic; cosmosul filosofiilor Renaşterii era în schimb stoic, presărat de corecţii atomiste. Primii căutau formele, cei din urmă – forţele. Primii considerau că sarcina lor de frunte era purificarea limbajului ştiinţific de toate ambiguităţile – mai cu seamă după revoluţia nominalistă. Filosofiile naturii din Renaştere, pe de altă parte, au abandonat obsesia limbajului, dar au avansat idealul omogenităţii naturii în toate porţiunile ei, natură alcătuită dintr-o materie şi un grup de forţe. Abia în secolul al XVII-lea cele două ideale au fuzionat într-unul singur: o ştiinţă având un limbaj univoc prin care comunică şi obiecte uniforme despre care comunică. Spaţiul euclidian infinit întruchipa şi simboliza ambele aspecte.

Totuşi, chiar dacă aceste idealuri şi altele deopotrivă s-au contopit într-un ideal unic al ştiinţei, ele au dat naştere unor tensiuni (asemănătoare celor avute în vedere de Kant în pasajul citat mai sus). O parte a disputelor ştiinţifice din secolul al XVII-lea – de pildă controversa dintre Descartes şi More pe tema corpurilor şi spaţiului, sau cea dintre Leibniz şi Newton asupra naturii spaţiului şi a forţelor – pot fi şi mai bine explicate pe fundalul tensiunilor dintre idealurile ştiinţei pe care le implică, în special tensiunea dintre idealurile univocităţii şi cele ale omogenităţii. O expunere istorică a evoluţiilor diferite ale

acestor idealuri începând din Antichitate poate clarifica modul în care au interacţionat şi

reacţionat în primele viziuni moderne asupra ştiinţei. Aceasta va arăta de asemenea de ce şi cum în secolul al XVII-lea teologia şi fizica s-au apropiat mai mult decât oricând înainte sau după aceea. Vom urmări destinele ulterioare ale ambelor tendinţe – către univocitate şi către omogenitate – în termenii exemplului cu care am început: omniprezenţa şi corpul lui Dumnezeu.

C. SCURTĂ ISTORIE A CORPORALITĂŢII ŞI A PREZENŢEI LUI DUMNEZEU

1. Respingerea corpului lui Dumnezeu

De ce avea teologia creştină medievală oroare de orice atribute corporale ale lui Dumnezeu? Răspunsurile care ne vin imediat în minte sunt imprecise şi insuficiente. E adevărat că Biserica a moştenit de la iudaism teama de idolatrie şi de imagini antropomorfe. În Evul Mediu, păgânismul nu era o reminiscenţă istorică îndepărtată: supravieţuia subteran în zonele rurale. E de asemenea adevărat că Biserica a moştenit de la religiile soteriologice iudaice şi eleniste opoziţia dintre trupul păcătos şi spiritul pur. Creştinismul se autodefinea ca „Israel în spirit”. Totuşi, niciuna din aceste tendinţe nu era în mod necesar pierdută dacă Dumnezeu ar fi avut corp. Teologia patristică, întru totul asemănătoare filosofiei secolului al XVII-lea, cunoştea o diversitate de interpretări filosofice greceşti despre corpul lui Dumnezeu care-l privau de orice formă definită (uopepf), admiţând însă o substanţă materială (î3A.ti) mai subtilă decât a oricărui corp obişnuit şi potrivită prin urmare spiritelor. De ce au fost până la urmă toate respinse?

Pentru a nu fi acuzaţi că reflectăm asupra unor posibilităţi abstracte, să considerăm de pildă pledoaria lui Tertulian în favoarea corpului lui Dumnezeu: „Nimic nu există dacă nu este corp. Tot ce există este într-un fel corp. Nimic nu este necorporal, decât ceea ce nu există”. 50

Limbajul ne aminteşte de Hobbes, sau, mai aproape de subiect, de stoici şi atomişti. „Cine poate tăgădui că Dumnezeu este corp, chiar dacă este spirit? Spiritul este în felul lui corp în propria-i imagine”. 51 Tertulian se opunea în mod vădit pneumatizării extreme a cristologiei în rândurile exegeţilor alexandrini. Respingerea corpului lui Dumnezeu poate duce la negarea sentimentelor – mânie, compasiune, dreptate –, în lipsa cărora Dumnezeu n-ar fi în măsură să comunice cu omul. „Afirm: Dumnezeu nu poate întreţine legături cu omul dacă nu-şi asumă simţiri şi sentimente omeneşti”. 52 Pentru a se putea acomoda la *mediocritas humana*, trebuie să-şi ia înfăţişare de om; Dumnezeu coboară la nivelul omului pentru a-l ridica pe om la nivelul lui (*adecvatio*).*53* Dar pentru ca întruparea să fie posibilă, Dumnezeu trebuie să posede, după cât se pare, o serie de proprietăţi fizice, începând cu un corp extrem de subtil. De ce pledoaria lui Tertulian în favoarea corporalităţii spiritului – atât de apropiată în fapt de etimologia şi imaginea cuvântului „spirit”, atât în Biblie (*ruach*, *neshamă*) cât şi în limba greacă (jweuua) – nu a prins rădăcini mai adânci în teologia creştină?

C. CORPORALITATE ŞI PREZENŢA

39

Să revedem alternativele – principalele modele greceşti care susţin corporalitatea divină după critica devastatoare a imaginilor antropomorfe întreprinsă de Xenofan. Ambele modele, stoic şi epicurian, l-au influenţat pe Tertulian precum şi, în secolul al XVII-lea, pe susţinătorii corpului lui Dumnezeu. În felul lor specific, stoicii au sistematizat una din cele mai vechi tendinţe ale filosofiei greceşti de la acei (*preno Xoyoi* ionieni încoace – de a arăta că lumea „este plină de zei” 54, de a zeifica natura prin depersonalizarea zeilor. Evoluţia religiei greceşti timpurii putea foarte bine să fi fost contrariul.55 împotriva zeificării naturii, atomiştii, mai cu seamă după Epicur, erau dispuşi să apere chiar imagini antropomorfe precum forma şi obiceiurile omeneşti ale zeilor. Atomiştii de mai târziu au susţinut antropomorfismul cu scopul de a

goli lumea de prezenţa, ba chiar de dominaţia zeilor, pentru a-l elibera pe om de frica lor.56

Atomismul, ne amintim, s-a opus pe faţă unei îndelungate tradiţii a gândirii greceşti care căuta, începând cu Xenofan, să dezantropomorfizeze divinul. Zeii lui Epicur aveau forme la fel de omeneşti cu imaginile lor din noi. În acelaşi timp însă, corpurile lor sunt alcătuite din atomi atât de subtili, încât nu pot interacţiona cu corpuri mai grosiere sau cu lumile obişnuite. Sălaşul zeilor este aşadar, atât fizic cât şi metodologic, *intermundia* – spaţiile dintre numărul infinit de universuri mai trainice asemeni celui care ne aparţine. Acolo zeii duc o viaţă de sine stătătoare, fericită şi veşnică, model care să ne stimuleze şi pe care să-l venerăm. Nu doar că au formă şi corp, dar corpul are formă omenească, căci nu există alta mai nobilă sau mai frumoasă; ei trebuie să hrănească acest corp, deşi bucătăria lor o întrece mult pe-a noastră.57 Zeii trebuie aşadar să fie numeroşi, de sine stătători, inactivi şi complet retraşi din lumea noastră, dacă este să concepem universul ca lipsit de orice *xeXoq* sau plan, astfel încât libertatea şi demnitatea omenească să fie păstrate.

Este evident motivul pentru care teologia lui Epicur n-a putut fi niciodată modificată spre a se adapta nevoilor creştine. „Epicurian" este un sinonim pentru cei care neagă providenţa lui Dumnezeu. Faptul că o fac atribuindu-i lui Dumnezeu formă omenească adaugă la prejudicii ofensa. Dar de ce a fost respinsă teologia stoică de teologii creştini? Multe aspecte o recomandau creştinătăţii: universul stoic este într-o măsură mult mai mare teleologic şi ghidat de providenţă decât cel al lui Aristotel. De fapt, prin intermediul *logosului* lui Filon, ca şi pe alte căi, stoicismul a exercitat o considerabilă influenţă asupra gândirii creştine. Neîndoielnic, Henry More a revigorat multe elemente ale teologiei stoice. Dar de ce au fost stoicii, spre deosebire de Platon, doar rareori desemnaţi drept „ai noştri" de către creştini, şi niciodată văzuţi – precum Platon – ca o „anticipare a lui Cristos"? Un prim răspuns este că zeii lor şi Dumnezeu exprimau o

deificare pură şi nemijlocită a naturii. Atât creştinii cât şi evreii vedeau în deificarea naturii adevărata esenţă a păgânismului. Pentru ei, diferenţa dintre antropomorfismul brut şi identificarea zeilor cu forţele naturale – sau chiar cu o singură forţă – era doar una de grad. Într-adevăr, cam asta admite Aristotel58 şi, la fel, sistemul alegoriilor filosofice propriu miturilor în care excelau stoicii. Dar există şi un motiv mai profund. La un moment dat, religia creştină a presupus ceva foarte apropiat de corpul divin, şi anume corpul lui Cristos. Chiar dacă

e de natură celestă, nu este totuşi un corp întru totul diferit de cel al zeilor lui Epicur. Corpul divin al lui Cristos îi îndemnase pe polemiştii păgâni să acuze creştinismul de antropomorfism.59 Semnificaţia ataşată corpului christic a atras alt pericol. După controverse dureroase, Evul Mediu a hotărât prezenţa corpului lui Cristos în fiecare fragment al euharistiei. Cuminecând corpul lui Cristos, credinciosul devine parte componentă a corpului mistic al lui Cristos – Biserica.60 Doctrinele prezenţei reale şi ale transsubstanţierii făceau câteodată uz de distincţia averroistă dintre întinderea determinată şi cea nedeterminată: cea din urmă este subiectul în care se află accidentele pâinii şi vinului după transsub-stanţiere. Această distincţie a fost reluată de More şi Newton pentru a explica diferenţa dintre dimensiuni – pe care Dumnezeu nu le are – şi întindere, pe care trebuie s-o posede.61

Admiterea prezenţei fizice, egale şi omogene, a lui Dumnezeu pretutindeni – cu sau fără substrat material – ar putea fi echivalată cu o relativizare a cristologiei (Dumnezeu s-ar afla în mod egal în fiecare dintre noi) şi ar putea să facă sacramentele şi Biserica ierarhică de prisos. Încă o dată, nu speculez unele posibilităţi pur teoretice. În perioada de formare, Universitatea din Paris a fost otrăvită de sentimentul libertăţii intelectuale proaspăt dobândit. Noua intelectualitate europeană avea impresia că toate ideile pot fi probate ca mărime – cel puţin dacă sunt

investigate fără pretenţii dogmatice, *disputandi more*, *non asserendi more*. Amalric din Bena, urmând probabil indicaţiile panteiste ale lui Ioannes Scotus Eriugena, susţinea că Dumnezeu este *forma mundi*, adevărata esenţă a tuturor lucrurilor. Aceasta ar mai putea primi o interpretare inofensivă, chiar aristotelică, dar să-i analizăm consecinţele. Amalric şi amalricanii tăgăduiau meritul oricărei religii pozitive. Dumnezeu se află în fiecare dintre noi, iar cei care o ştiu sunt favorizaţi. Doar adevărata filosofie mântuieşte, şi îi mântuieşte pe evrei, creştini şi musulmani deopotrivă. „Ce poate fi mai absurd", afirmă adversarii lor, „decât că Dumnezeu este piatră-n piatră, Godinus în Godinus, că lui Godinus trebuie să i te închini – nu doar să-l adori – întrucât este Dumnezeu. Până acum credeam în Fiul întrupat al lui Dumnezeu: acum ei propovăduiesc despre Cristosul îngodinat". 62 (Godinus era un popular predicator amalrican.) Contemporanul lui Amalric, David din Dinant, susţinea chiar că Dumnezeu este *materia mundi* – materialul aflat la baza tuturor substanţelor spirituale sau materiale.63 E greu să discernem amănuntele acestor doctrine, iar forţele lor motrice exacte rămân obscure din cauza persecuţiei la care au fost supuse şi distrugerii planificate. Dar este evident că atât Amalric cât şi David se numărau printre cei pe care panteismul îi făcea să creadă „quod sermones theologi fundaţi sunt în fabulis" / că dezbaterile teologice s-au bazat pe legende A64

Cât de apropiate erau în realitate panteismul, tendinţele antiierarhice şi cele păgâne, mai ales în zonele rurale, aflăm din câteva manifestări disparate. Un exemplu la îndemână în secolul al XVI-lea îl constituie panteismul rudimentar al unui morar semidoct de la ţară, recent descoperit printre actele inchizitoriale din Veneţia.65 Omul umbla de colo-colo predicând cu zel misionar că Biserica, ierarhia şi doctrinele acesteia sunt o fraudă în folos propriu. Suntem cu toţii Dumnezeu în aceeaşi măsură; universul este o imensă roată de brânză, iar

C. CORPORALITATE ŞI PREZENŢA

spiritele şi îngerii – viermii din ea. Mântuirea poate fi dobândită doar cunoscând acest lucru. În faţa unui asemenea păgânism latent în întreaga Europă medievală, era prudent să te abţii de la orice interpretare creativă a formei sau corpului lui Dumnezeu.

2. Rădăcinile omniprezenţei

Deificarea naturii a fost văzută, e adevărat, ca o chintesenţă a păgânismului, iar preocupările cristologice constituiau o puternică barieră în calea orientărilor panteiste sau chiar panenteiste. Există totuşi un sens în care creştinismul a păstrat, în pofida a toate, reminiscenţe ale corpului lui Dumnezeu. Prezenţa lui Dumnezeu în toate lucrurile era o parte mult mai importantă a teologiei creştine decât a fost vreodată în iudaismul clasic – cu excepţia (ulterioară) a Cabalei. Nu trec cu vederea imaginea gloriei lui Dumnezeu care umple lumea în pasajele biblice, ori diversele referiri la Dumnezeu ca „loc" (*makom*) ori chiar ca „loc al lumii" (*mekomo shel olam*) încă de la începuturile literaturii rabinice. Nici nu pretind că acestea ar dovedi în mod necesar influenţe eleniste.66 Dar am impresia că semnificaţia lor a fost prea prompt ajustată retrospectiv doctrinelor eleniste ale imanenţei sau noţiunii creştine de omniprezenţă.67 Numeroase pasaje din Biblie atestă că nu există loc în care să te poţi ascunde de Dumnezeu (de exemplu Ps. 139: 7 – 10). *Makom* poate să fi fost folosit în cazuri de întâlnire sau intimitate dintre om şi Dumnezeu; dar semnificaţia originară a cuvântului nu este nici spaţiu (kevov), nici loc, ci „sălaş" 68, foarte asemănător cu *ma on* (cf. Ps. 90: 1). Întrebarea, adesea greşit interpretată: „Este Dumnezeu sălaşul (*mekomo*, *me ono*) lumii, sau lumea este sălaşul lui Dumnezeu?" a fost formulată diferit: „Este Dumnezeu un adaos (*tafel*) la lume, sau lumea un adaos la Dumnezeu?" 69

Influenţa lumii eleniste a fost decisivă într-un singur sens: a ridicat la nivel conceptual dialectica imanenţei şi transcendenţei divine. Filosofia iudeo-elenistă a formulat tensiunea dintre imaginile rivale moştenite ale lui

Dumnezeu ca *problemă*. Prima încercare sistematică de mediere filosofică a fost metafizica lui Filon, centrată pe *logos* – model arhetipal al tuturor doctrinelor de mediere. Gândirea (sau cuvântul, sau numărul) este atât identic cât şi diferit de subiectul gânditor; în timp ce Dumnezeu transcende pe de-a-ntregul lumea, logosul său a creat-o şi o pătrunde ca adevărata ei esenţă.70 Ca ceva ce se află dincolo de orice înţelegere, Dumnezeu nu este nicăieri; ca logos este pretutindeni. El *este* „spaţiul" care se ţine pe sine şi tot restul, „conţinând, şi nu conţinut".71 În literatura rabinică contemporană din Palestina, aspectele imanente ale lui Dumnezeu au fost identificate cu gloria lui Dumnezeu (*kavod*) sau cu bunăvoinţa lui (*shechina*). Despre aceasta din urmă s-a spus uneori că „niciun loc de pe pământ nu este lipsit de *shechina*" *12*; dar alteori se afirma invers, că „niciodată n-a coborât *shechina*, cum nici Moise şi Eliahu nu s-au înălţat la cer, căci este scris: «Cerurile sunt cerurile lui Dumnezeu, iar copiilor omului el le-a dat pământul.»" 73 Filosofia religioasă iudaică medievală rareori lua în seamă omniprezenţa lui Dumnezeu74, şi niciodată n-o cita printre atributele primordiale (fiinţă, voinţă, înţelepciune). Desigur, o temeinică implicare a esenţei divine în lucruri a fost întotdeauna parte

a tradiţiilor neoplatoniciene. Numai în literatura esoterică precabalistă şi caba-listă (*sod*), omniprezenţa a jucat un rol central – conform concepţiei că „niciun loc nu este lipsit de Dumnezeu" (*Let atar panuy mine*).*15*

Nu se întâmplă la fel în tradiţia creştină, pentru care omniprezenţa lui Dumnezeu a devenit un teologumen central. Istoria sa exactă urmează să fie scrisă. Indiferent dacă presupunerea mea că originile îi sunt mai degrabă eleniste decât iudaice este sau nu corectă, întrebarea cum există Dumnezeu „în lucruri" mi se pare că înglobează, mai mult decât orice alt subiect teologic, dialectica imanenţei divine şi a radicalei transcendenţe. Atributul

omniprezenţei trebuie distins de prezenţa lui Cristos şi a Duhului Sfânt – dar nu prea tranşant. Trebuie ferit de interpretările panteiste, dar şi de eliminarea prin accentuarea exagerată a faptului că Dumnezeu nu s-ar afla nicăieri. Şi mai trebuie păzit de unele tălmăciri prea literare sau prea alegorice.

Cea mai firească modalitate de a percepe prezenţa lui Dumnezeu în lume era simbolică. Teologia patristică şi cea medievală au fost conduse inevitabil către interpretarea universului ca semn, simbol sau imagine a lui Dumnezeu. Un adevărat simbol – ca să folosim o expresie a lui Durkheim – manifestă *parti-cipation mystique* la ceea ce simbolizează. Simbolul se identifică şi diferă de obiectul simbolizat: este mult mai mult decât imagine sau metaforă lingvistică. Natura revelează prezenţa simbolică a lui Dumnezeu şi a fost văzută ca sistem de simboluri, de semne ale lui Dumnezeu; la fel a fost şi sufletul omului; la fel a fost şi istoria. Evenimente, persoane şi instituţii ale Vechiului Testament prefigurau pe cele din Noul Testament; Adam a fost prefigurarea lui Cristos – al doilea Adam; cele şase zile ale creaţiei au prefigurat *actates mundi*; Treimea era simbolizată de iar personajele ei jucau roluri diferite în perioadele *ante legeni*, *sub lege*, *sub gratia*. Descifrarea acelei *prophetia în rebus* peste şi dincolo de *sen-sus historicus vei spiritualis* era datoria unei *spiritualis intelligentsia.76* Natura şi istoria erau o oglindă a divinului77 – nu doar prin lucrările lui Dumnezeu, înfăptuite în şi prin ele, ci şi prin prezenţa lui participativ-simbolică în ele.

3. Analogia fiinţei şi înţelegerea omniprezenţei până la Toma d'Aquino

Teologia bine întemeiată a folosit înclinaţia către simbolism a creştinismului medieval, dar a trebuit s-o şi cenzureze în anumite privinţe. Dacă natura trebuie să indice prezenţa lui Dumnezeu, aceasta nu se întâmplă în egală măsură sau în acelaşi grad; Dumnezeu nu poate fi transformat pur şi simplu în esenţă a tuturor lucrurilor. Teologia scolastică medievală a căutat la început o

exprimare echilibrată restrânsă pentru semnificaţia simbolică a naturii şi a istoriei. Toma d'Aquino a oferit o asemenea teorie echilibrată în doctrina despre analogia fiinţei. El a orientat-o asupra unei probleme speciale aflată la îndemână, înţelegerea omniprezenţei lui Dumnezeu, a „existenţei lui Dumnezeu în lucruri". Trei probleme erau legate de semnificaţia teologică a „inexistenţei" şi a „locului": prezenţa lui Dumnezeu în toate locurile, prezenţa îngerilor în unele locuri, şi prezenţa corpului lui Cristos în ostie. Toma d'Aquino credea că omniprezenţa lui

C. CORPORALITATE ŞI PREZENŢA

43

Dumnezeu era un mod de vorbire prin analogie. Prezenţa îngerilor într-un anume loc este un mod de vorbire echivoc. Prezenţa corpului lui Cristos în ostie trebuie luată literal: se află acolo în întinderea sa (*quantitas dimensiva*).

De la *Glossa ordinaria*, trecând prin Petrus Lombardus, a cărui carte de sentinţe a asigurat atributului omniprezenţei un statut preferenţial printre chestiunile scolastice pentru generaţii de teologi începători, teologia scolastică a moştenit o formulă care a decis ce aspecte sunt implicate în *existenţia în rebus* a lui Dumnezeu. „S-a afirmat că Dumnezeu există în toate lucrurile prin esenţă, putere şi prezenţă". 78 Dumnezeu, potrivit lui Toma d'Aquino, se află în toate lucrurile prin puterea lui, în măsura în care toate lucrurile sunt supuse puterii lui; prin prezenţă, în măsura în care Dumnezeu cunoaşte totul în chip nemijlocit; prin esenţă, în măsura în care este *causa essendi* a tuturor lucrurilor şi în măsura în care le conferă fiinţare.79 *Esse dare* a fost un termen-cheie în gândirea lui Toma încă de la primele începuturi ale carierei literare. Pe de o parte, a separat net esenţa de existenţă (*esse*); pe de altă parte, a preconizat o ierarhie de fiinţe, conform proporţiei în care esenţa lor implică, sau pretinde, fiinţa. Forma este un principiu al realităţii: în măsura în care un lucru are formă, el are fiinţă.80 Aceasta este cel mai puţin adevărat în legătură cu substanţele corporale din imediata

noastră vecinătate (sublunară), a căror materie este generabilă şi coruptibilă; întrucât pentru actualizare sau individuaţie81 forma lor necesită materie perisabilă, indivizii sunt supuşi pieirii în timp ce specia este menţinută prin generare repetată sau prin constelaţii mecanice. Afirmaţia este mai exactă în ceea ce priveşte corpurile cereşti alcătuite dintr-o materie care, în sine, nu este nici generabilă, nici coruptibilă. Este şi mai exactă în ceea ce priveşte omul, al cărui suflet este nemuritor. Este cea mai exactă în ceea ce priveşte substanţele necorporale, a căror esenţă implică fiinţa la fel cum cercul implică rotundul.82 Dar a implica fiinţa nu echivalează cu a fi: Dumnezeu mai trebuie să le *confere* existenţă, substratul lor este un *esse participatum*. Ele se deosebesc în măsura în care actualitatea le întrece potenţialitatea.83 Despre substanţele lui, Leibniz a afirmat că au o *exigenţia existentiae*. Lucru cu siguranţă adevărat cât priveşte formele separate ale lui Toma, fiecare dintre acestea fiind o specie în şi prin sine. Cu cât sunt mai asemănătoare sau mai apropiate de Dumnezeu, cu atât esenţa lor reclamă mai mult existenţa; Dumnezeu singur este „act pur”, esenţa lui este fiinţa lui. „Şi în acest fel, toate lucrurile care sunt de la Dumnezeu devin asemănătoare cu el, principiul prim şi universal al oricărei fiinţe, *în măsura în care* ele sunt fiinţe” 84; prin urmare, toate lucrurile sunt „în Dumnezeu”.

Această ierarhie de similitudini constituie semnificaţia *ontologică* a analogiei fiinţei.85 Ca doctrină a cunoaşterii, s-a condus după repetatele insistenţe ale lui Aristotel, conform cărora „fiinţa”, chiar dacă poate fi înţeleasă „în multe feluri”, nu este întotdeauna „echivocă din întâmplare”, ca atunci când două înţelesuri ale lui „a fi” au acelaşi referent. Boethius a inclus analogia pe lista modurilor de echivocitate permise.86 Toma ne îndeamnă să nu confundăm sensul nedeterminat şi ambiguu al fiinţei (*esse tantum*) cu semnificaţia exactă, specifică oricărui *ens*: o astfel de confuzie l-a făcut pe Amalric din Bena să înţeleagă în chip panteist doctrina conform căreia

Dumnezeu este fiinţă pură.87 Unica şansă de a per

cepe semnificaţia exactă a fiinţei, ca să nu mai vorbim de *esse per essentiam* a lui Dumnezeu, în identitatea şi diferenţa sa este prin analogie cu modurile în care esenţa reclamă fiinţa, adică existenţa reală. (Faptul că persistă în continuare un slab iz panteist reiese din formulările lui Meister Eckhart.) 88 Şi, deoarece înţelegerea fiinţei echivalează astfel cu înţelegerea lui Dumnezeu, analogia fiinţei devine vehiculul prin care se construieşte un discurs legitim despre atributele divine.

Ca *teorie a semnificaţiei* numelor divine, doctrina analogiei este grefată pe distincţia aristotelică dintre semnificaţie şi similitudine, *significaţie* şi *represen-tatio*. Cuvintele denumesc (sau se referă la) obiecte, dar îşi dobândesc semnificaţia prin intermediul conceptelor.89 Conceptul reprezintă obiectul a cărui noţiune este în virtutea asemănării (*similitudo*) cu acesta. În măsura în care esenţa unui lucru ne este cunoscută, conceptul nostru despre el reprezintă acel lucru, este o imagine adevărată a lui. Dar lucrurile însele se aseamănă cu Dumnezeu în măsura în care posedă perfecţiuni, căci fiecare perfecţiune din ele, deşi incompletă, reflectă – şi prin urmare reprezintă – paradigma ei din Dumnezeu, sursa tuturor perfecţiunilor.90 Diferitele perfecţiuni (esenţe) constituie o ordine mutuală coerentă care reflectă şi reprezintă încă o dată – oricât de vag – unitatea şi simplicitatea lui Dumnezeu. Despre fiecare lucru, întrucât există, se poate spune că se află în imaginea lui Dumnezeu; şi fiecare lucru, ca unitate în cadrul unei multiplicităţi, îl reprezintă pe Dumnezeu în sens complementar. Întreaga lume este o *imago Dei*. Conceptele noastre despre Dumnezeu sunt, ca să spunem aşa, imagini ale unor imagini, reprezentări ale unor reprezentări.91 Cunoaşterea de sine este aşadar cea mai apropiată imagine a lui Dumnezeu, fiind cea mai puţin mediată: în această a patra întemeiere – *psihologică* – a doctrinei analogiei, Toma l-a urmat pe Augustin.92

Toate atributele divine trebuie înţelese prin analogie.93 Dat fiind că sensul remarcabil în care se spune despre lucruri că se aseamănă lui Dumnezeu este, în modul lor de a fi, atributul omniprezenţei – al existenţei divine în lucruri – reprezintă de fapt, mai mult decât altele, căile analogiei. Toma a început explicarea omniprezenţei cu o comparaţie ce se va dovedi înşelătoare în vremea lui şi a noastră. El afirma că, în acelaşi sens în care un mişcător ori un agent trebuie să fie în contact cu obiectul mişcat sau asupra căruia acţionează, Dumnezeu trebuie să fie lângă sau în creaţia sa. Sensul cel mai direct în care Dumnezeu acţionează asupra lucrurilor este că „le dă" fiinţă. Dumnezeu este în lucruri – inclusiv în demoni – în măsura în care acestea participă la fiinţare.94 Proximitatea sau apropierea nemijlocită a lui Dumnezeu de lucruri este măsurată prin modul lor de a fi. Dumnezeu este cel mai apropiat de sine ca *ipsum esse per suam esenţiam*. Probabil că analogia fizică n-ar fi trebuit preluată literal de Duns Scotus, şi cu atât mai puţin de Ockham. Ce-i drept, Toma a afirmat că niciun agent, oricât ar fi de puternic, nu poate acţiona la distanţă. Dar nu spune, aşa cum a dedus Ockham, că Dumnezeu nu poate s-o facă.95 Prin analogie, spune doar că, în timp ce agenţii fizici necesită un mediu când se află la distanţă, Dumnezeu nu are nevoie de aşa ceva, întrucât nu este niciodată departe de lucrurile asupra cărora acţionează. Toma se grăbeşte să adauge că înţelege prin „depărtare" sau „apropiere" simili-C. CORPORALITATE ŞI PREZENŢA

tudinea lucrurilor cu Dumnezeu în măsura în care ele participă la fiinţare.

Termenul „omniprezenţă" însumează diferitele semnificaţii analogice ale existenţei în la numeroase niveluri. Locurile (în sens aristotelic) au proprietăţi accidentale şi esenţiale. Prin definiţie, un loc este cu adevărat esenţial dacă este ocupat de un corp. Doar în legătură cu pământul se adevereşte că toate corpurile grele cad înspre el; *virtus locativa* a unui loc, în măsura în

care este loc, este o proprietate accidentală. Faptul că Dumnezeu conferă locurilor (care sunt şi un fel de corpuri) fiinţă şi *virtus locativa* corespunde semnificaţiilor omniprezenţei „prin putere, prin prezenţă, prin esenţă”. Dar ideea ca un loc să fie întotdeauna ocupat de un corp reprezintă şi corespunde accepţiunii după care este proprietatea esenţială a lui Dumnezeu, şi numai a lui, de a se afla pretutindeni – chiar dacă nu se compară dimensional cu un corp.96 Dacă semnificaţia omniprezenţei ar fi dimensională, chiar un grăunte de nisip ar umple tot universul, cu condiţia ca să fie singurul lucru existent în el. Dumnezeu se află efectiv în toate locurile, pretutindeni, ca întreg, nu ca parte, căci proprietatea lui esenţială este aceea de a fi în şi prin sine, chiar atunci când nu există un loc. Toma adaugă speculativ: Chiar dacă ar trebui să admitem infinit mai multe locuri decât există, Dumnezeu trebuie să fie în toate, căci el este esenţialmente pretutindeni.97 Prin contrast, despre îngeri se spune doar echivoc că s-ar afla undeva, *per contactum virtutis*; faptul că îngerii nu pot ocupa simultan două locuri are consecinţa reconfortantă că nici măcar un înger nu poate face mai mult decât un singur lucru deodată. Corpul lui Cristos este prezent în ostie prin întindere (cu o *quantitas dimensiva*), adică univoc.98

Dacă, aşa cum am afirmat, ştiinţa lui Aristotel dorea să fie cât de univocă i-o permite limbajul, cum ar putea profita de pe urma ei viziunea tomistă asupra naturii ca simbol şi analogie a lui Dumnezeu? Datorită echilibrului pe care-l menţine între semnificaţia analogică şi cea neechivocă a conceptelor; datorită sublinierii faptului că cea din urmă reprezintă pentru noi semnificaţia primară care trebuie detaşată cu grijă de prima. La Toma, doctrina analogiei a făcut la fel de mult pentru a restrânge semnificaţia medievală a prezenţei simbolice a lui Dumnezeu cât a făcut pentru promovarea ei. Aceleaşi consideraţii se aplică în legătură cu vestigiile simbolice ale lui Dumnezeu (sau ale lui Cristos) în istorie, care au fost găsite în stufoasele sisteme de preziceri şi în împlinirile

lor, sisteme care au proliferat, mai mult decât oricând înainte, în secolele XII şi XIII.99 Distincţia dintre *significaţie* şi *reprezentatio* se află şi ea în centrul teoriei exegetice a lui Toma. În contrast cu o îndelungată tradiţie anterioară, Toma a articulat noua şi revoluţionara înţelegere exegetică iniţiată un secol mai devreme de victorini. El a subliniat că limbajul Scripturilor trebuie înţeles doar la nivel simplu, literal. Un *sensus litteralis* include totuşi comparaţii şi parabole, dacă acestea ar fi în „intenţia autorului"; anterior fuseseră atribuite sensului spiritual. Dar cuvintele Scripturilor nu au un înţeles mai adânc. Lucrurile, evenimentele, persoanele sau profeţiile despre care vorbesc Scripturile – şi numai ele – au o semnificaţie mai profundă, simbolică sau mistică, un *sensus spiritualist00* Nu e nevoie ca discursul nostru asupra naturii sau istoriei să fie echivoc. Semnificaţiile ascunse ale lucru

rilor pot şi trebuie separate de înţelesurile şi referirile imediate ale cuvintelor. Teologia şi fizica pot fi separate.

Precum universul lui Aristotel, universul material al lui Toma poate fi descris cu precizie. Şi tot asemeni lui Aristotel, universul lui Toma nu era deloc omogen: consta dintr-o ierarhie de forme în perfect acord una cu cealaltă. Se poate spune că Dumnezeu se „exprimă" pe sine în ele şi în armonia întregului. Unitatea-în-multiplicitate este motivul pentru care Dumnezeu n-a creat universul monocromatic pe care l-ar fi putut crea. Origene, spune Toma, a presupus că „la început toate lucrurile au fost create de Dumnezeu egale".101 Dumnezeu a creat fiinţe spirituale omogene. Unele s-au apropiat de Dumnezeu, altele s-au îndepărtat de el; ultimele au fost dirijate spre corpurile materiale – fiecare potrivit păcatelor. Pentru Doctor Angelicus, aceasta nu constituie doar un nonsens metafizic102, ci şi o ofensă adusă percepţiei sale asupra bunătăţii lui Dumnezeu. De-ar fi fost aşa, argumentează el,

toate lucrurile materiale ar exista ca pedepse pentru păcătoşi, iar nu ca tot atâtea expresii ale bunătăţii lui Dumnezeu. Căci „a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată erau foarte bune” (Gen. 1: 31). Un univers posedând un singur grad de perfecţiune n-ar fi întru totul perfect. Egalitatea în univers reprezintă totodată inegalitatea sa: *equalitas proportionis*, relaţia lucrurilor între ele şi a lor cu Dumnezeu, care le face asemănătoare lui; asemănătoare mai ales dacă se pot întoarce asupra lor însele şi asupra lui – şi în măsura în care sunt capabile să o facă.

D. NOMINALISMUL MEDIEVAL TÂRZIU ŞI FILOSOFIA RENAŞTERII

1. Sacrificarea conotaţiilor fizice în favoarea univocităţii: *Scotus*

Dacă Toma a admis necesitatea unei anume echivocităţi în discursul teologic, Duns Scotus şi, în chiar mai mare măsură, aşa-numiţii nominalişti din secolul al XIV-lea s-au împotrivit oricărei echivocităţi, limitate sau nu. Privitor la lucrurile despre care nu se poate vorbi fără echivoc, ei preferau să păstreze tăcere. Ţelul lor era o transparenţă absolută în limbajul oricărei ştiinţe. Termenii pe care-i folosim, insistau ei, trebuie să fie sau denotativi, sau conotativi. Cei denotativi desemnează direct entităţile (subiectele) singulare şi distincte sau proprietăţile lor absolute, ceilalţi o fac indirect (în *obliquo*). Doar în legătură cu primii putem spune că se referă la entităţi existente care nu necesită medierea universaliilor nici pentru existenţa lor, nici pentru cunoaşterea noastră imediată (*notiţia intuitiva*). Termenii conotativi, ca de pildă relaţiile, sau termenii de cantitate, întindere şi mişcare sunt valabili doar în măsura în care sunt coextensivi cu un set de entităţi singulare; termenii cu semnificaţii diferite n-ar putea fi coextensivi. Dacă se doreşte a se vorbi despre programe de cercetare, programul lor a fost unul de

— *Biblia*, ed. cit., p. 12 (n.ed.).

reducţie semantică – simplificare – a viziunii noastre

asupra lumii, atât în numele logicii cât şi al teologiei. Dacă Dumnezeu ar voi, într-o lume a entităţilor independente în care fiecare poate exista integral prin sine însuşi (*toto mundo destructo*), termenii conotativi s-ar referi la constelaţiile contingente de lucruri.103 Terminiştii nu puteau decât să obiecteze la orice încercare de a-l vedea pe Dumnezeu simbolizat în natură, ordinea naturii fiind în ochii lor integral determinată de voinţa lui Dumnezeu. Nu numai ordinea fizică a lucrurilor presupunea relaţia lor reciprocă (*prão ad invicem*), modificabilă în orice moment prin puterea absolută a lui Dumnezeu (*de potenţia Dei absoluta*), dar însăşi ordinea mântuirii nu era supusă necesităţii. Dacă Dumnezeu ar fi dorit, ar fi putut plasa întregul univers într-un spaţiu infinit (posibil din punct de vedere logic), lăsându-l să se mişte nelimitat în linie dreaptă. Ori ar fi putut crea numeroase universuri ca al nostru104; ar fi putut chiar, în loc să-şi trimită fiul să ne mântuie, să ia formă de piatră ori de măgar – *aut lapis*, *aut asinus.105* Dintre multele universuri logic posibile, al nostru nu este nici cel mai bun şi nici produsul unei finalităţi particulare şi distincte, reprezentativă prin aceasta pentru imaginea lui Dumnezeu. Nominaliştii au trebuit să respingă doctrina analogiei întrucât ei desimbolizaseră aproape complet universul (ca şi istoria de altfel).

Care a fost soarta omniprezenţei, având în vedere obsesia folosirii exacte a termenilor? Cei care, începând cu Duns Scotus, respingeau statutul analogic al fiinţei nu puteau admite o construcţie analogică a „fiinţării în”. Pentru Scotus, fiinţa şi esenţa nu sunt mai apropiate una de alta în inteligenţe separate cât sunt în substanţe materiale. Esenţele existente ca şi cele posibile, au *esse*, şi chiar omul poate crea sau da „fiinţă”, deşi nu *ex nihilo*. Esenţele nu pot fi măsurate după gradul în care *implică* fiinţa; nicio substanţă, posibilă sau reală, nu o face. Toate substanţele sunt individualizate ca posibile şi lipsite de materie – prin criterii formale, cum credea Scotus, sau pur şi simplu fiindcă există, cum insista Ockham. Într-adevăr,

pot exista mai mulţi îngeri de acelaşi fel. Dumnezeu cunoaşte toate fiinţele posibile, dar actualizează numai o mică parte din ele. Potenţialitatea nu este „amestecată" cu actualitatea în diverse proporţii; actualitatea este întotdeauna adăugată.106 Scotus şi Aureoli disting aşadar mult mai apăsat decât Toma nemărginirea lui Dumnezeu de omnipotenţa sa, omniprezenţa „prin esenţă şi prezenţă" de cea „prin putere".107 Aceste predicate nu sunt coextensive, căci nu se implică reciproc. Noul etos al democraţiei devine preponderent în respingerea de către Scotus a argumentului lui Toma despre omniprezenţa lui Dumnezeu pe temeiul imposibilităţii acţiunii *în distans*. Toma, cum am văzut, o înţelegea analogic. Duns Scotus şi generaţia lui insistau ca demonstraţia să fie riguroasă, ori să se renunţe la ea. Dumnezeu putea acţiona asupra lucrurilor ori le putea crea chiar dacă se afla la distanţă. Într-adevăr, mai mulţi îngeri se pot afla deodată în acelaşi loc, fiindcă sunt necorporali. Corpul lui Cristos se găseşte în ostie în sens locativ şi dimensional, întrucât Dumnezeu poate plasa acelaşi corp simultan în locuri diferite, în cer şi în numeroase puncte pe pământ.108

Mai târziu, Duns Scotus a subliniat deosebirea dintre nemărginire şi putere, imaginând un spaţiu gol extramundan. Vidul fusese de puţină vreme readus în

atenţie şi prin lista de condamnări a lui Templier, care înfiera drept eretică opinia că Dumnezeu nu ar putea mişca cerurile în linie dreaptă fiindcă ar lăsa în urmă un vid.109 E mai probabil că Scotus a fost stimulat de speculaţiile lui Toma cu privire la locurile extramundane în acelaşi context.110 Atâta vreme cât Dumnezeu acţionează fără a fi prezent *în distans*, ar putea fi total absent din acest spaţiu prezumtiv, acţionând totuşi în el. Toma înţelegea analogic coincidenţa dintre loc şi realitate. Fără analogie, nu exista niciun fel de bază pentru asumarea

acestei coincidenţe, deşi Scotus o păstra doar pe temeiul credinţei. Definirea prezenţei „prin esenţă” arată o dată în plus că este doar secundară în raport cu omnipotenţa lui Dumnezeu. Omnipotenţa este definită ca fiind pozitivă şi nemărginită, dar privativă: *omni rei illabitur ratione suae illimitataie immensitatis I* pătrunde în orice lucru pe baza nemărginite-i intensităţi /”. Construindu-şi teoria atributelor divine, Scotus a dorit înainte de orice să-i asigure lui Dumnezeu un liber arbitru absolut şi infinit – *libertatem salvare*.

2. Ockham şi scolastica secolului al XIV-lea

Ockham s-a alăturat lui Scotus în critica adusă lui Toma în problema analogiei cu mişcarea, pe care a considerat-o explicit ca o demonstraţie condusă de intenţie şi ilicită. Şi el a subliniat că Dumnezeu poate acţiona *în distans*, cu atât mai mult cu cât şi agenţii naturali pot s-o facă. Dar, spre deosebire de Duns Scotus, el oferă o demonstraţie luată din fizică, cu nimic mai convingătoare. Miezul problemei, a admis el, nu era inexistenţa nici prin putere şi nici prin cunoaştere *aparte cognos-cendi*, ci omniprezenţa în sens esenţial şi locativ. Dacă Scotus a străbătut o bună parte din drumul către eliminarea conotaţiilor locative, Ockham a mers aproape până la capăt: a formalizat relaţia „fiinţării în prin esenţă” într-atât, încât nu mai trebuia deloc înţeleasă spaţial; semnificaţia ei minimală este „a fi în altceva şi nu departe de acel lucru sau de orice se află în el, indiferent unde se află acel lucru sau ceva din el” 112. Este o formulare demnă de Leibniz. Pentru Ockham, întinderea este o noţiune contextuală şi relativă prin care se admite despre un lucru că posedă „părţi în afara părţilor” sau părţi separate de şi totuşi laolaltă cu, altele. Prin urmare, un corp poate fi gândit şi în lipsa acestei relaţii, contractat, ca să zicem aşa, până la un punct care nu se află „undeva”, continuând totuşi să fie corp – de pildă corpul lui Cristos.113 Ockham a schimbat aşadar pretinsa demonstraţie fizică a lui Toma cu alta: susţine că Dumnezeu „există în” cel puţin un lucru în afară de sine

fiindcă nu există un lucru real care să se afle la distanţă de *toate* celelalte lucruri reale din univers, iar Dumnezeu este un lucru real. Bineînţeles, prin acest postulat aparent arbitrar, Ockham putea avea în vedere prezenţa lui Dumnezeu în Cristos. Dar dacă ar fi ca Dumnezeu să se afle într-un loc şi nu în altul, ar trebui să se deplaseze către cel din urmă, dacă doreşte să se afle acolo – altă necesitate, nu mai puţin fizică decât cea presupusă de Toma. Prin urmare, Dumnezeu trebuie să se afle în toate locurile.114 Chiar dacă admitem că prin „mişcare" Ockham înţelegea „a suferi o modificare de distanţă" în sensul formal sus-menţionat, rămânem totuşi cu prima teză: Dumnezeu trebuie să fie în unele lucruri, şi deci în toate. Pe scurt, Ockham a revenit la presupunerea lui Toma: Dumnezeu se află în toate locurile – cu excepţia faptului că acum ştim şi mai puţin ce înseamnă „loc"; acesta a rămas cu bună ştiinţă neexplicat. Thomas din Strassburg a pus capăt acestei desfăşurări, eliberând omniprezenţa lui Dumnezeu de orice fel de conotaţii locative; a sugerat că despre Dumnezeu nu se poate spune că s-ar afla în vreun loc anume, nici în sens delimitativ, nici determinativ, ci doar *attinctive et conservative*.*115* Localizarea nu este decât o metaforă, şi totuşi a fi „pur şi simplu pretutindeni" este prerogativa exclusivă a lui Dumnezeu. Dumnezeu a fost îndepărtat din toate locurile în modul pe care îl vor adopta mai târziu Gassendi şi Descartes. Din preocuparea pentru uni-vocitate, ei au transformat omniprezenţa lui Dumnezeu într-un atribut în întregime echivoc.

Această mişcare orientată către o interpretare minimală a prezenţei lui Dumnezeu rivaliza cu o contramişcare ce viza o interpretare maximală într-un sens şi mai literal. Şi aceasta a fost încurajată de speculaţiile lui Toma şi Scotus despre locuri sau spaţii extramundane infinite. Din ce în ce mai mulţi teologi susţineau că Dumnezeu poate crea mărimi infinite reale116; dintre ei, cei iniţiaţi în nou elaboratele tehnici logico-matematice ale calculatorilor au învăţat să construiască o corespondenţă

biunivocă între diferite mulţimi numărabile sau diferite mărimi continue, deşi niciunul nu a încercat să pună la punct un criteriu de non-numărabilitate. În acest fel, s-ar putea imagina o viteză care creşte la infinit timp de o oră. Şi, exact în acelaşi mod, s-ar putea imagina râu numai un spaţiu infinit extensiv, dar chiar umplut cu infinit de multe corpuri infinite coextensive de diferite intensităţi. Edward Grant, în recentul şi EXII – austivul studiu despre conceptul de spaţiu în Evul Mediu şi la începutul epocii moderne, a trasat toate direcţiile urmate de impetuoasa dezvoltare a „spaţiului imaginar" începând cu secolul al XIV-lea.117 Thomas Bradwardine aproape că a pus semnul egal între nemărginirea lui Dumnezeu şi acest spaţiu imaginar.118 Ioannes de Râpa a făcut obiecţii la această identificare, dar a vorbit cu măsură despre „prezenţa reală" a lui Dumnezeu în spaţiu şi într-o poziţie supraexistentă ca precondiţie la prezumtiva existenţă în spaţiu a unor corpuri infinite de diferite intensităţi.119 Oresme, vorbind în continuare numai despre un presupus spaţiu infinit, l-a asimilat realmente cu nemărginirea lui Dumnezeu: „Item, ceste espasse dessus diete est infinie et indivisible et est le immensite de Dieu et est Dieu meismes, aussi comme la duración de Dieu appellee eternite est infinie et indivisible et Dieu meismes". Afirmaţia a părut, chipurile, unui copist atât de înfricoşătoare, încât a omis cuvintele „şi este Dumnezeu însuşi".120

Oare cât de apropiate erau aceste concepţii şi altele similare lor de primele apologii moderne ale spaţiului? Să-l luăm pe Nicole Oresme ca ghid. Spaţiul lui, ca şi cel al lui de Râpa, este conceput ca o condiţie preliminară pentru stări şi lumi posibile, inexistente în realitate, pe care Dumnezeu le poate crea *deportentia eius absoluta*: nu este condiţia preliminară a lumii noastre. În termeni mai precişi (scotişti), spaţiul nu era nici real, nicio simplă posibilitate logică, ci – aşa se pare – o *possibile realis* într-un sens pe care-l vom discuta în capitolul următor.121 Spaţiul lui More şi Newton era real: fiind real dar lipsindu-i un

subiect, a fost atribuit lui Dumnezeu. Oresme a recunoscut mai limpede decât ori

care autor medieval de care am cunoştinţă natura absolută a spaţiului ca o condiţie preliminară pentru mişcarea absolută din interior. *Espace ymagine*, afirmă el, trebuie să fie „infinie et immobile”.122 A afirma contrariul înseamnă a susţine o opinie „condamnată la Paris”; în lipsa unui spaţiu absolut, Dumnezeu nu ar putea, în cazul în care ar dori-o, să mişte universul în linie dreaptă fără să conceapă mai întâi alt corp de referinţă. Spaţiul este condiţia preliminară a mişcării absolute, dar nu – ca în secolul al XVII-lea – condiţia preliminară a unei distincţii absolute între mişcare şi acceleraţie. Doar acceleraţia a transformat spaţiul într-o realitate fizică; fără schimbarea absolută a stării de mişcare nu pot exista *forţe* reale. Niciuna din speculaţiile medievale din secolul al XIV-lea nu a introdus spaţiul în rezolvarea unor probleme fizice reale. Pentru aceasta era nevoie de o fizică diferită, neangajată doar în idealul preciziei conceptelor noastre, ci şi în idealul omogenităţii materiei şi al existenţei forţelor reale.

Franciscus Suárez a rezumat dezbaterea medievală despre omniprezenţa lui Dumnezeu cu o nepărtinire tipică faţă de toate punctele de vedere. Şi el credea că Toma a încercat să demonstreze omniprezenţa lui Dumnezeu prin argumente fizice. El admite că imposibilitatea acţiunii *în distans*, chiar în natură, nu poate fi dovedită riguros.123 îi ia apărarea lui Toma pe temeiul faptului că imposibilitatea acţiunii *în distans* nu înseamnă nicidecum că un agent poate acţiona doar asupra lucrurilor aflate în apropiere, ci înseamnă că nu se poate acţiona decât direct sau prin intermediul altei cauze: în acest din urmă caz, crede el, Toma a avut dreptate să conchidă că Dumnezeu este întotdeauna în contact cu lucrurile asupra cărora acţionează, fie în lumea aceasta, fie în spaţiile imaginare.

În toate acestea, nouă este dorinţa lui Suárez de a elabora o *theologia naturalis* în care până şi nemărginirea lui Dumnezeu poate fi demonstrată *mere naturalibus*, dorinţă atât de mare, încât îl interpretează pe Toma ca nominalist chiar când îi ia apărarea.

3. Omogenitate: *Cusanus şi Telesio*

Universul scotiştilor sau al terminiştilor era univoc în cel mai înalt grad. Dar oare era şi omogen? 124 Dimpotrivă, fapt este că cei mai mulţi dintre ei au acceptat fizica lui Aristotel ca de la sine înţeleasă, arătând în fond că nu este necesară din punct de vedere logic. Mai mult, universul lui Ockham era divizat în tot atâtea ordini posibile câte entităţi există, fiecare putând exista fără celelalte: *omnis res absoluta*, *distincta loco et subiecto ab alia re absoluta*, *potest existere alia re absoluta destructa* / orice lucru complet, diferit prin aşezare şi materie de un altul, poate exista dacă celălalt lucru complet a fost distrus / (sau chiar *toto mundo destructo I* [dacă] toată lumea a fost distrusă /).125 Reducţiei conceptuale a limbajului nostru despre natură, încercată de terminişti, i se opune reducţia speculativă a naturii înseşi de către filosofii naturii din Renaştere; Telesio, Cardano, Campa-nella şi Bruno n-au împărtăşit obsesia terminiştilor legată de precizia limbajului. Ei considerau că filosofia lor nu se „ocupa" scolastic de cuvinte şi definiţii126, fiind o *philosophia realis*, o întoarcere la natură. Însă de fapt, majoritatea lor s-a întors, ori s-a reîntors, la universul stoicilor.

Ne vom limita discuţia despre filosofiile naturii din Renaştere la două exemple despărţite de aproape un secol: Nicolaus Cusanus şi Bernardino Telesio. Din motive foarte diferite, amândoi au afirmat omogenitatea fundamentală a universului; amândoi au înlocuit formele aristotelice cu forţe. Şi tot amândoi au revenit la acele interpretări simbolice ale universului pe care filosofii scolastici s-au străduit să le minimalizeze. Pentru Cusanus, omogenitatea naturii şi *imprecizia* perpetuă a limbajului nostru ştiinţific sunt consecinţa aceloraşi premise epistemologice şi

ontologice. Chiar dacă era, după propria-i mărturisire, moştenitorul unei îndelungate tradiţii de teologie negativă127, originalitatea lui speculativă se manifestă în felul îndrăzneţ în care răstoarnă această tradiţie cu susul în jos. Adevărat, despre Dumnezeu – infinitul absolut – se poate vorbi numai în mod negativ; principiul noncontradicţiei nu se aplică în domeniul divinului, care uneşte contrariile la fel cum un cerc cu diametru infinit este *eo ipso* şi o linie.128 Dar nici universul nu poate fi niciodată cuprins integral în concepte. Conceptualizările noastre nu sunt decât aproximaţii129: universul nu este nici finit, nici infinit, nici discontinuu, nici continuu, nici în repaus, nici în mişcare absolută. Dumnezeu este prezent în el „pretutindeni şi nicăieri" (*undique et nullibi*). În Deoarece universul nu este absolut, toate conceptele noastre despre natură sunt şi ele relative, bazându-se, în privinţa valabilităţii lor, pe analogie şi similitudine. Niciun loc din univers nu poate fi considerat absolut central; despre niciun loc nu se poate spune că este mai presus sau diferit de altul. Tradus în termeni de compoziţie materială a universului, aceasta înseamnă că fiecare corp material îl conţine sau reflectă pe oricare altul, şi că toate sunt în Dumnezeu: aşa cum Dumnezeu este, prin contradicţie, „în toate lucrurile".131 Cusanus admite existenţa a numai patru elemente – cele sublunare, ale lui Aristotel, din care sunt alcătuite şi corpurile cereşti. Aceste corpuri sunt şi ele coruptibile.132 Fiecare corp fizic conţine toate cele patru elemente. Într-un anume sens, fiecare este însufleţit; Cusanus dorea în mod explicit să medieze între *veteres stoici*, care pretind că materia include în sine, *actualiter*, toate formele posibile, şi „peripateticieni", care îngăduie materiei să aibă forme doar ca simplă posibilitate.133

Deosebirea dintre teologia negativă şi cosmologia negativă este deosebirea dintre absolut şi relativ. Infinitul, când îi este atribuit lui Dumnezeu, este un atribut *negativ*; atribuit materiei, este doar *privativ*, altfel spus, capabil de a primi calificative.134 Nemărginirea lumii, deşi incomparabilă, strict vorbind, cu infinitul simplu şi absolut

al lui Dumnezeu, este cu toate acestea o imagine a lui, o analogie; şi, în acelaşi fel, tot ce este ordine în lume simbolizează divinul, deoarece lumea *este* un Dumnezeu „contractat", la fel cum, pentru scotişti, actualizarea unei calităţi era o formă contractată.135 Cusanus a oferit o veritabilă sinteză speculativă pentru tradiţii de gândire diferite şi disparate: teologia negativă, doctrina despre *analogia entis*, entuziasmul scolasticii târzii pentru infiniţii reali şi pentru argumentele matematice din teologie. În contextul discuţiei noastre, doresc numai să subliniez că, asemenea lui Leibniz mai târziu, Cusanus a susţinut atât omogenitatea naturii, cât şi – din aceleaşi motive – necesara imprecizie, dacă nu chiar ambiguitate, a limbajului nostru ştiinţific.

Consideraţii diferite şi un temperament filosofic diferit l-au determinat pe Telesio să afirme omogenitatea naturii, nu obsesia infinitului, ci sentimentul simpatiei universale. Sistemul lui este în multe privinţe un *tertium comparationis*

Între universul stoic şi universul lui Henry More.136 Asemeni stoicilor, a dorit să înlocuiască „formele" (adică esenţele) platoniciene sau aristotelice cu *forţe* reale, reductibile toate la atracţie şi repulsie, sau la căldură şi frig (cum făcuse cândva Empedocle). Aceste forţe acţionează asupra unei materii unice, omogene, reală dar pasivă; realitatea materiei fusese evidenţiată de nominalişti. Fiecare corp reprezintă un echilibru al acestor forţe şi caută să-l păstreze; fiecare corp posedă un instinct de autoconservare.137 Polul căldurii este soarele, polul frigului este pământul; armonia universului nu decurge dintr-un scop prestabilit, ci mai degrabă din activitatea fiecărui corp însufleţit – toate corpurile fiind, într-adevăr, însufleţite de forţe – în propriul interes. Este una din primele manifestări ale principiului antiteleologic, politic,

etic şi totodată natural al „mâinii nevăzute a naturii”.138 Sufletul nu este decât o materie mai fină şi mai subtilă decât restul corpului, reducând astfel epistemologia la o evaluare senzualistă şi eliminând acele *species intelligibiles* ale scolasticii. Şi deoarece materia nu este potenţialitate pură, timpul şi locul trebuie separate de ea, ca receptacule absolute ale acesteia. Războiul dintre adepţii aristotelici ai formei şi noii adepţi ai forţei s-a purtat în universităţile italiene cu o generaţie înaintea lui Galilei, câteodată cu pumnii goi. Universul însufleţit al multor filosofii naturale din Renaştere era omogen, în sensul că a fost eliminată distincţia absolută dintre materia celestă şi cea terestră, iar numărul elementelor era redus la două, ori mai puţin. Mai exista un univers care, asemenea celui stoic de dinainte, era mult mai ambiguu decât cel aristotelic-scolastic. Însăşi noţiunea de „forţă” în sistemul lui Telesio exprimă ceva mai mult din afinitatea reciprocă a unor corpuri asemănătoare, „similitudinea” lor; într-un univers ţinut laolaltă prin legături de simpatie, totul devine „semn” pentru altceva, iar lumea este plină de conexiuni ascunse. Totuşi, într-o privinţă decisivă, Telesio deviază de la modelul stoic: corpurile acţionează doar potrivit propriilor forţe şi propriului interes. Telesio se opune cauzelor ultime fără a încerca în vreun fel să dezînsufleţească natura: universul lui nu prezintă nicio urmă de finalitate, de plan general. Un secol mai târziu, chiar şi cei care vedeau în natură un plan divin se opuneau cauzelor ultime, *fiindcă* acestea însufleţeau natura. Cu alte cuvinte, idealul monocauzalităţii s-a dovedit un ideal mai curând critic decât constructiv – ambiguu în cel mai bun caz. Ca şi stoicii, Renaşter a făcut o pasiune din urmărirea unor nesemnificative şi inepuizabile amănunte e sau fără teorie.

4. Omogenitate şi infinitate: *Copernic*

Devine astfel evident că noul sens al omogenităţii naturii – şi odată cu deplasarea de la forme la forţe – *a precedat* teoria copernicană. El a continuat I inspire numeroase filosofii renascentiste ale naturii, atât

geocentrice (ca a li Telesio) cât şi heliocentrice, chiar după publicarea lui *De revolutionibus*. Teor copernicană a avut totuşi un rol crucial în promovarea acestui nou sens, simila în multe privinţe felului în care a promovat sensul infinitului. La timpul cuvenit, sistemul planetar heliocentric a fost plasat într-un univers infinit şi omoge deopotrivă. Dar deşi este adevărat, teoretic precum şi istoric, că toate trei tezele pot fi susţinute independent, iar câteodată au şi fost, nu mai puţin adevărat este că ele prezintă o afinitate una faţă de cealaltă: *o dată clar definite*, ele sunt mai uşor de susţinut împreună decât separat.

„Afinitate" este un termen vag; îl folosesc în sens mai mult sau mai puţin apăsat. Un sistem heliocentric nu necesită un univers infinit – ci doar unul enorm de mare – pentru a explica imperceptibilitatea paralaxei stelelor fixe. Lucru admis ca evident încă din Antichitate.139 Chiar şi un univers geocentric poate fi imaginat ca infinit – cum o dovedesc numeroasele discuţii medievale despre ipotetica pluralitate a lumilor sau despre spaţiul imaginar extramundan –, dar trebuie totuşi spus, într-un sens slab, că e mai uşor să declari despre un univers heliocentric că nu este doar imens, ci şi virtual infinit. Însuşi Copernic a refuzat să se pronunţe.140

În vremea lui Copernic, infinitatea universului încetase de mult să mai fie privită ca propoziţie absurdă. Dimpotrivă, o observaţie întâmplătoare a lui Nicole Oresme dezvăluie, mai mult decât majoritatea discuţiilor medievale formale despre posibilitatea şi natura spaţiului, o importantă schimbare în climatul de opinie determinat de „infinitist". Este tendinţa noastră naturală, afirmă el, să concepem universul ca infinit; doar ştiinţa – se referă evident la cosmologia lui Aristotel – ne învaţă că nu este aşa.141 Finitudinea lumii fusese până atunci o propoziţie de bun-simţ, dacă nu chiar de la sine înţeleasă: a devenit contraintuitivă, cel puţin în unele medii, mult înainte de răspândirea revoluţiei copernicane. Filosofia naturală din secolele XV şi XVI nu este capabilă să spună care dintre

adevărurile despre spaţiu sunt „intuitiv” adevărate.

Imaginea unui univers omogen era şi ea, cum am văzut, independentă de dimensiunea universului. Cum demonstrează Cusanus, nu era în niciun caz necesar ca unui univers finit să i se atribuie un centru absolut, ca să nu mai vorbim de „locuri speciale” preferenţiale. Dar oare ipoteza heliocentrică nu atrăgea prăbuşirea deosebirii dintre corpurile şi regiunile „celeste” şi cele „terestre”? Nu în mod necesar – e posibil ca însuşi Copernic să fi sprijinit această distincţie, deşi nu cred.142 Heliocentrismul şi omogenitatea au, după părerea mea, o afinitate mult mai puternică decât heliocentrismul şi infinitul. Trebuie căutate motive speciale care să explice de ce şi în ce sens un univers heliocentric continuă să implice o separare totală a regiunilor celeste de cele terestre. De fapt, evidenţe empirice vizând omogenitatea naturii – de pildă dovezi ale coruptibilităţii corpurilor cereşti (comete) sau ale trăsăturilor neregulate similiterestre ale lunii – au fost avansate ca probe în sprijinul teoriei copernicane; şi tot ce a putut face cardinalul Bellarmino a fost să sublinieze că nu erau dovezi convingătoare.143 Pe scurt, teoria heliocentrică precum şi infinitatea şi omogenitatea universului, o dată ce au fost clar definite, erau mai uşor de susţinut împreună decât separat: păreau, în ultimă instanţă, să se confirme reciproc. Teoria copernicană sporea semnificaţia uniformităţii naturii – la fel ca şi infinitatea universului – fără a iniţia ori a necesita o poziţie teoretică: era un catalizator pentru noua semnificaţie a omogenităţii, nu autorul acesteia.

II. OMNIPREZENTA LUI DUMNEZEU

5. *Interpretări protestante privind prezenţa lui Dumnezeu*

Noile cosmologii ale lui Telesio, Cardano, Campanella şi Bruno sunt marcate de o tendinţă către reducţionism speculativ. Obsesia scolastică privind precizia termenilor şi univocitatea a fost abandonată de o generaţie care credea

că „adevărata filosofie” trebuie să se preocupe de natura însăşi, nu de cuvinte. În ce măsură un asemenea univers a devenit mai lesne susceptibil de interpretări panteiste vedem nu doar la Ficino sau Bruno, ci chiar în gândirea lui Cusanus: lumea este o explicaţie, o autoexprimare a lui Dumnezeu – Dumnezeu s-a contractat într-o lume. Dumnezeu a început, se pare, să-şi redobândească un corp. Lumea şi-a recâştigat semnificaţiile simbolice. Putem presupune fără teama de a greşi că, exceptând câţiva intelectuali medievali, lumea nu le-a pierdut în întregime.

A contribuit oare Reforma ca Dumnezeu să-şi redobândească corpul? Am argumentat mai devreme că temerile creştine faţă de doctrinele panteiste nu proveneau doar din frica de a deifica natura, ci, mai concret, din frica de a nu dilua semnificaţia prezenţei reale, particulare şi selective a lui Cristos în ostie, aşa cum este oficiată de ierarhia preoţească. Teologia protestantă a pierdut această teamă. Chiar în doctrinele despre sacramente, se poate urmări până la capăt imaginea profund transcendentă sau profund imanentă a divinului, pretinzând de fiecare dată că este conformă cu Scripturile. Pentru Zwingli (şi pentru Karlstadt ori alţii dinaintea lor), cuvintele „Acesta este trupul meu” aveau doar semnificaţie simbolică.144 Luther a susţinut de la început prezenţa reală a lui Cristos în ostie. Preferinţa lui pentru doctrina consubstanţierii în defavoarea celei a transsubstanţierii, deşi se baza pe o tradiţie minoritară din gândirea scolastică, putea fi influenţată de noua înţelegere a naturii discutată mai sus. În Evul Mediu, imaginea unor substanţe care se întrepătrund nu era mai puţin o problemă conceptuală decât conceperea unor accidente în lipsa unui subiect propriu. Completa întrepătrundere a corpurilor, *velut ferrum ignitum1*5*, a devenit mult mai puţin respingătoare simţului comun din perspectiva unei înţelegeri a naturii în mai mare măsură orientată de concepţia stoică. Preferinţa lui Luther nu avea, cu siguranţă, o mai bună fundamentare în Scripturi. Dar, spre deosebire de predecesorii medievali ai ambelor doctrine,

Luther n-a putut niciodată să încuviinţeze sensul accentuat locativ al prezenţei reale. Corpul lui Cristos aflat „la dreapta lui Dumnezeu" nu este un lucru distinct în spaţiu precum „o pasăre într-un copac". Partea dreaptă a lui Dumnezeu reprezintă omnipotenţa lui.146 Corpul lui Cristos a fost şi este întotdeauna pătruns în întregime de natura lui divină. Şi, asemeni puterii şi esenţei lui Dumnezeu, şi corpul lui Cristos se află pretutindeni (*ubique*) întotdeauna. Comuniunea este doar prilejul cu care creştinii sunt îndrumaţi de cuvântul lui Dumnezeu unde să se concentreze pentru a descoperi prezenţa lui Cristos. Protestantismul avea mult mai puţin a se teme de înclinaţiile panteiste decât catolicismul: într-adevăr, acestea apar mai des. Gândirea lui Jakob Bohme era mai bogată sau mai profundă147 decât panteismul vulgar al bietului morar de la ţară pomenit înainte, dar principala deosebire dintre ei este că Bohme n-a fost ars pe rug. Pe de altă parte, teologia protestantă încuraja şi univocitatea, cel puţin la nivelul exegezei, pretinzând o întoarcere la *sola scriptura*.

E. DESCARTES ŞI MORE

55

Am impresia că doar în secolul al XVII-lea ambele tendinţe au convers către o imagine unitară a lumii, şi anume preocuparea nominaliştilor pentru o univocitate cu concepţia renascentistă a omogenităţii naturii – o *singură* natură înzestrată cu forţe care să înlocuiască numeroasele naturi statice aristotelice. Se prea poate ca teologia protestantă să fi acţionat uneori ca un catalizator al fuziunii. Odată cu convergenţa celor două idealuri ale ştiinţei, s-a deschis calea către viziunea unei fizici unificate şi matematizate, în care spaţiul euclidian era însăşi întruparea ambelor idealuri. Acum şi numai acum este cazul să se ia o decizie fermă privind felul în care trebuia înţeleasă omniprezenţa lui Dumnezeu – la care luteranii au adăugat omniprezenţa corpului lui Cristos; să se hotărască dacă Dumnezeu trebuie aşezat înăuntrul universului, cu sau fără corp, sau în afara lui. Apărarea făcută de Pascal în

favoarea unui limbaj metaforic-simbolic al teologiei a fost excepţia, nu regula.148 Savanţii şi teologii din secolul al XVII-lea se exprimau în proză pură; dar, spre deosebire de Monsieur Jourdain, o ştiau.

E. DESCARTES ŞI MORE

1. Dilema lui Descartes

Universul, devenit în secolul al XVII-lea lipsit de echivocitate şi omogen, a inspirat fuziunea dintre teologie şi fizică într-o măsură necunoscută până atunci ori după aceea. Argumentele teologice şi fizice au ajuns aproape indiscernabile. Această împrejurare a adus cu sine şi avantaje şi dezavantaje, atât pentru teologie cât şi pentru fizică. Câteva din cele mai presante probleme teologice ale Evului Mediu, de exemplu cum să traduci nemurirea sufletului sau *creatio ex nihilo* în termeni peripatetici, s-au risipit odată cu îndreptarea atenţiei asupra noilor sisteme fizice. Eternitatea lumii şi concepţia despre suflet ca principiu organizatoric al corpului erau parte integrantă a fizicii şi psihologiei lui Aristotel, deşi erau inacceptabile din punct de vedere teologic. Începuturile fizicii moderne puteau susţine cu uşurinţă o cosmogonie şi o eshatologie originale, altfel spus, o concepţie despre un univers care ia fiinţă şi aproape dispare la sfârşitul zilelor. Pe de altă parte, în locul problemelor soluţionate, secolul al XVII-lea s-a văzut totuşi confruntat cu altele noi, generate de nevoia investirii anumitor theo-logumene cu semnificaţie fizică precisă. Fizica lui Descartes este un exemplu în acest sens.

Viziunea lui Descartes despre universul material şi omogen guvernat întotdeauna şi pretutindeni de aceleaşi legi neechivoce, adică matematice, i-a fascinat chiar pe gânditorii care i-au sesizat lacunele. Şi lacunele acestui sistem sunt nenumărate; ele rezultă în principal din exact aceleaşi circumstanţe responsabile de fascinaţia acestuia. În zelul pentru matematizarea completă a fizicii, Descartes a admis un singur atribut indispensabil materiei: întinderea. Corpurile nu sunt altceva decât lucruri întinse (*res extensae*). Spaţiul şi materia aveau aşadar aceeaşi

semnificaţie: lumea materială este un continuum infinit şi, de fapt, toată materia este o singură substanţă. Mişcare înseamnă că un corp se deplasează din

vecinătatea unor corpuri în vecinătatea altora; este un concept în întregime relativ.149 întrucât toate corpurile se mişcă simultan, ce înseamnă de fapt că se mişcă? Iar dacă un corp în mişcare se ciocneşte de altul şi ambele se mişcă în aceeaşi direcţie, oare nu formează ele un singur corp? Evident, Descartes nu dispune de un principiu al individuaţiei pentru corpuri izolate ca entităţi fizice.

În plus, la Descartes, faimoasele reguli ale mişcării par să presupună impenetrabilitatea corpurilor care se ciocnesc.150 Pe de altă parte, mişcarea corpurilor în geometria euclidiană – de pildă în demonstraţiile de congruenţă – presupune întotdeauna întrepătrunderea (liniilor, suprafeţelor) diferitelor corpuri sau suprapunerea acestora. Impenetrabilitatea *nu* poate fi în mod cert dedusă din caracteristicile geometrice ale corpurilor ca obiecte întinse, chiar dacă o înţelegem în sensul minimal că un corp nu poate ocupa simultan şi integral acelaşi loc cu altul. Însă o dată ce Descartes a făcut această presupunere, el a avut dificultăţi în a explica originea diferitelor stări de densitate sau fenomenul elasticităţii. Mai mult, existenţa unor corpuri solide care „gonesc" unul spre altul fără niciun obstacol intermediar contrazice imaginea de continuum a materiei. Din exact acelaşi motiv, şi cele două legi ale inerţiei formulate de Descartes sunt condiţionări contrafactuale: niciun corp nu poate fi separat de alte corpuri astfel încât să se deplaseze rectiliniu şi uniform; drept care, Descartes vorbeşte numai de „tendinţa" corpurilor de a se mişca în acest fel, „în măsura în care pot să o facă" – dacă sunt „considerate în sine".151 într-adevăr, la Descartes, unica modalitate judicioasă de interpretare a legilor şi regulilor de mişcare, inclusiv a postulatului impenetrabilităţii, este de a le lua drept condiţionări contrafactuale care funcţionează precum

cazurile-limită. Fizica lui Descartes este întru totul ipotetică şi, la fel, cum însuşi o recunoaşte, reprezintă cosmologia lui: *dacă* presupunem că Dumnezeu a atribuit universului o cantitate constantă de mişcare, lăsându-l apoi în voia lui, *atunci* materia va forma un vârtej din care se va ivi un sistem planetar asemănător cu al nostru. Pentru ca lucrurile să fie şi mai încurcate, Dumnezeu nici măcar nu este necesar; avem nevoie numai de o cantitate de mişcare – fie şi din eternitate. Exclamaţia lui Newton, „hypotheses non fingo" / eu nu inventez ipoteze /, poate viza nu numai o teorie particulară (a *vârtejurilor*) în cadrul fizicii lui Descartes: o are în vedere în ansamblul ei.

În capitolul următor, voi argumenta faptul că matematizarea naturii de la Galilei încoace a presupus folosirea unor condiţionări contrafactuale drept cazuri-limită ale realităţii. Impactul şi noutatea ştiinţei secolului al XVII-lea, atât a celei teoretice cât şi a celei experimentale, a constat în capacitatea acesteia de a scoate lucrurile din context şi a le analiza relaţiile în condiţii de izolare ideală. A fost o nouă formă de abstractizare sau de generalizare; şi mulţi dintre cei care au întrebuinţat-o i-au recunoscut noutatea şi faptul că se află la originea avantajului noii ştiinţe a naturii asupra celei vechi. Idealul omogenităţii şi cel al univocităţii ar putea fi atinse doar cu ajutorul modelelor matematice. Dar tocmai de aici urma să apară problema: care sunt limitele abstractizării matematice? Până la ce punct este omul de ştiinţă îndreptăţit, încurajat chiar, să „neglijeze obstacolele materiale" fără să abandoneze adevărata înţelegere a naturii? într-adevăr, Descartes a fost un matematician prea exclusiv pentru a fi şi un bun fizician: a aruncat şi copilul odată cu apa din copaie. În fizica lui nu este loc pentru corpuri elastice sau forţe

reale.152 Mişcarea şi direcţia mişcării sunt întru totul suficiente pentru a determina impactul unui corp asupra altuia – care constă în transferul de mişcare de la

un corp la celălalt potrivit legilor de conservare (*m-v*). Aşa stând lucrurile, în fizica lui Descartes nu este loc pentru, şi nici nu are semnificaţie, marea descoperire a lui Galilei conform căreia doar acceleraţia, şi nu mişcarea corpurilor în cădere ca atare, este cauzată de o forţă specifică, şi anume de gravitaţie. Este o ironie faptul că Descartes, primul care a formulat corect principiul inerţiei, nu l-a folosit niciodată adecvat, pe când Galilei, care nu l-a formulat niciodată ca lege generală, l-a folosit din plin.153 Din punct de vedere cinematic, nu există un criteriu absolut prin care mişcarea uniformă se distinge de acceleraţie. Luaţi două corpuri oarecare ce se îndepărtează uniform unul de celălalt, pornind dintr-un punct dat al unei parabole ori al unui cerc. Doar din perspectiva avantajată a unui al treilea corp ne-am putea da seama că ele îşi schimbă direcţia; mişcările celor două corpuri le par perfect uniforme şi rectilinii! Acceleraţiile sunt absolute doar dacă sunt provocate de forţe reale. Descartes, formulând o fizică pur geometrică, a „izgonit" din universul lui forţele reale.

Dacă din materie au fost eliminate forţele, cu atât mai mult au fost eliminate spiritele şi Dumnezeu. Acestea sunt substanţe *sui-generis*. Unicul atribut ce caracterizează spiritul este gândirea (lucrul la care se gândeşte Descartes îl apropie cel mai mult de „intenţia" fenomenologică). Dar, în acest caz, cum pot acţiona spiritele asupra materiei – dat fiind că, într-adevăr, sufletul nostru acţionează asupra corpului? Şi cum acţionează Dumnezeu asupra materiei? Ce înseamnă de fapt că Dumnezeu a implantat în materie anumite reguli şi o cantitate de mişcare? Prin ce modalitate cauzală poate fi conceput acest lucru? Descartes concepe materia-în-mişcare ca lipsită de orice cauză ultimă sau scop final. Dar e la fel de dificil de văzut cum ar putea să intervină un spirit în acest sistem închis de cauzalitate prin mişcare. Dacă animalele sunt *automate* pure, de ce n-ar fi astfel şi toate acţiunile corpului omenesc? în concluzie, cum vom vedea, Descartes susţine un voluntarism mai radical decât

al celor mai radicali nominalişti. Dumnezeu este înainte de orice atotputernic şi autodeterminat; toate celelalte atribute ale lui depind de voinţa lui. Dacă ar dori-o, ar putea invalida ideile noastre „clare şi distincte”: chiar şi adevărurile eterne sunt condiţionate de voinţa lui.154 în ultimă instanţă, demarcaţia netă dintre materie (întindere) şi spirit (gândire), sursa atâtor necazuri în sistemul lui Descartes, se justifică prin faptul că ea constituie o idee., clară şi distinctă”. Ar putea oare Dumnezeu să o invalideze? Sau ar putea oare Dumnezeu crea o lume în care spiritele să fie întinse?

Aceste întrebări, cât şi altele similare, sunt atât de natură teologică cât şi fizică. Ele îşi au originea în unica fuziune cartezianăa argumentelor teologice şi fizice, astfel încât legile fundamentale – legea inerţiei şi conservarea mişcării – să fie deduse din prima lege a fizicii: constanţa lui Dumnezeu. Dumnezeu este constant, adică nu se schimbă fără a avea un motiv suficient – căci este de asemenea bun.155 La fel, prezenţa lui Dumnezeu în lume este înţeleasă neechivoc: nu este nici materială, nici simbolică – este metafizică doar în sensul că toate celelalte fiinţe depind, în orice moment al existenţei lor, de voinţa lui Dumnezeu de a le păstra. Medievalul *esse per potenţiam* este doar o relaţie de

Implicare logică. Această idee a servit, ca o ironie a sorţii, teologilor calvinişti în combaterea noţiunii (luterane) de omniprezenţă a corpului lui Cristos.156

2. Soluţia lui More

Henry More şi-a dezvoltat poziţiile în dialog constant cu şi împotriva lui Descartes. Se acordă o importanţă deosebită insistenţei atribuite naturii absolute şi infinite a spaţiului gol.157 Impresia mea este că aceasta constituie doar o preocupare secundară a lui. Contrar lui Descartes, poziţia lui fundamentală, niciodată modificată ori atenuată, a susţinut natura întinsă a spiritelor. Prezenţa spiritelor (şi finalmente a lui Dumnezeu) în lume nu era doar metafizică,

în calitate de substanţe, ci şi fizică: ele au, precum corpurile, dimensiune. În opinia lui More, în acest mod puteau fi soluţionate o mare parte din problemele lui Descartes: interacţiunea psihofizică (*commercium mentis et corporis*), prezumţia mişcărilor absolute şi, de aici, introducerea forţelor reale în materie – o modalitate de a trata impenetrabilitatea ca o condiţie reală a corpurilor, mai degrabă decât una ipotetică – printr-o cauzalitate divină echivocă. Văzute din această perspectivă privilegiată, preocupările şi soluţiile lui More nu erau foarte departe de cele ale lui Leibniz.

Spiritele şi corpurile sunt *res extensae*. Se cuvine să spunem (deşi contra obiecţiilor lui More) că spiritele şi corpurile solide sunt corpuri în majoritatea sensurilor acestui cuvânt: ocupă locuri şi pot interacţiona unele cu altele ca şi cu ele însele. Diferenţa dintre spirite şi corpuri stă în natura forţelor pe care le reprezintă. Corpurile, deşi pot fi sfărâmate, sunt impenetrabile; spiritele, chiar dacă sunt indivizibile, sunt penetrabile. Spiritele pot pătrunde corpurile şi se pot pătrunde reciproc; se pot de asemenea contracta şi dilata.158 Dacă stăm să ne gândim, înţelegem motivul pentru care More consideră ambele proprietăţi ca una: când spiritele se întrepătrund reciproc, intensitatea lor creşte; la fel, dacă un spirit se contractă. Fizica stoicilor a susţinut stări întru totul similare pentru pneumă şi a folosit analogia valurilor care se întorc. Poate că sub influenţa metodei scolastice a *latitudo formarum*, More a denumit această proprietate „spisitu-dine” 159 şi a adăugat că poate fi imaginată ca o „a patra dimensiune”. Corpurilor în şi prin sine le lipseşte spisitudinea. Dat fiind că în natură toate corpurile sunt pătrunse de o formă de spirit, capacitatea unui corp complex de a-şi păstra dimensiunea indică o anumită spisitudine constantă. Orice schimbare într-un corp se explică prin spiritul care-l pătrunde, ceea ce constituie doar un alt mod de a spune că există forţe reale răspunzătoare de mişcările absolute. Spiritele sunt forţe. Forţe, proprietăţi, spirite sunt adesea termeni interschimbabili. Prin putere mecanică, More

înţelege „cantitate de mişcare” (Descartes); spiritele posedă „putere plastică”.160 Dacă spiritele sunt admise în sfera naturii, materiei ca atare i se pot atribui toate proprietăţile pe care i le atribuie Descartes: incapabilă de automişcare, nu posedă forţe proprii, mişcarea ca atare este întotdeauna relativă şi poate, prin urmare, să asculte de regulile geometrice ale lui Descartes. Deosebirea dintre spisitudinea fixă şi cea mobilă, sau dintre forţele plastice şi cele mecanice, nu este departe de distincţia leibniziană între forţa moartă şi cea vie (vis vi va) 161 – fapt de care Leibniz a fost poate conştient, preţuindu-l pe More.

F. HOBBES, SPINOZA, MALEBRANCHE

59

Acesta este conturul teoriei elaborate de More pe parcursul a mai mult de 15 ani. Ea prezintă afinităţi atât cu filosofiile renascentiste ale naturii (la Telesio mai ales) cât şi cu fizica stoică. Totuşi, în contrast cu ambele, More nu ţine seama doar de omogenitatea universului lui (şi al lor) însufleţit, ci doreşte ca noţiunile de forţă, spirit şi materie să fie „clare şi distincte” – altfel spus, neechivoce. Procedând astfel, a fost în măsură să rezolve parte din problemele cele mai stringente ale lui Descartes, creând în schimb probleme noi. A putut soluţiona, *more suo*, dilema psihofizică a lui Descartes, însă Dumnezeul lui îşi are propriile dificultăţi.

Asemeni Dumnezeului lui Descartes, cel al lui More este Spirit Conducător. Toate celelalte spirite sau forţe depind de el. Câtorva spirite le lipseşte reflecţia şi discernământul, ca de pildă *anima mundi* (stoică) 162; unele o posedă; Dumnezeu este punctul nodal în ierarhia spiritelor (sau ideilor). În sensul că Dumnezeu este spirit, More admite, deşi la început nu fără unele ezitări, că are întindere; dar, contrar celorlalte spirite, întinderea lui este infinită – este spaţiul însuşi. Acest lucru ne obligă să-i negăm lui Dumnezeu ceea ce More atribuie spiritelor – şi anume spisitudinea. Dumnezeu nu se poate dilata sau contracta: asemeni spaţiului, este mereu acelaşi.163 Unica modalitate prin care putem evita interpretarea acestei

circumstanţe în sensul unei deficienţe sau imperfecţiuni este următoarea. Încă o dată, contrar lui Descartes, spiritele şi Dumnezeu nu sunt substanţe absolut distincte. Dumnezeu este mai curând spiritul tuturor spiritelor, sursa şi locul lor. Teologia lui More este emanaţionistă, nu întru totul diferită de speculaţiile cabaliste pe care le admira: Dumnezeu este cu adevărat *en sof* (*infini-tum*), atât identic cu, cât şi diferit de puterile (*sefirot*) a căror sursă este. Cred că relaţia lui More cu Cabala iudaică (şi creştină) îmi confirmă interpretarea: el critică simbolismul antropomorf al corpului lui Dumnezeu *Cadam kadmon*). *Xfă* Nici „spaţiul gol" al Cabalei lurianice nu-l impresionează: îl critică, întrucât este finit şi rezultat al contractării (*tsimtsum*) luminii infinite originare, altfel spus, a lui Dumnezeu (*or en sof*).*165* Numai spiritele derivate, ne amintim, se contractă; Dumnezeu nu o face. În schimb, More este influenţat de structura şi procesul emanativ al forţelor divine, de viziunea lui Dumnezeu ca armonie echilibrată a unor aspecte interactive şi reactive. La More, conceptul de divinitate echivalează cu conceptul totalităţii armonioase a tuturor forţelor mecanice şi intenţionale din univers. Un asemenea Dumnezeu nu poate fi decât raţional.166 El întruchipează însăşi repovoia într-un mod foarte asemănător cu pneuma stoicilor. Prin aceasta, el se deosebeşte din nou de Dumnezeul lui Descartes, pentru care voinţa avea întâietate asupra raţiunii.

F. HOBBES, SPINOZA ŞI MALEBRANCHE

1. *De la două substanţe la una singură*: *Spinoza*

Remarcile disparate ale lui Hobbes asupra imposibilităţii de a concepe substanţele necorporale sunt parte a teoriei sistematice despre limbaj, teorie pe care

O voi discuta într-un capitol ulterior. În reconstrucţia unui limbaj ştiinţific precis şi neechivoc, el vedea câteodată esenţa ştiinţei însăşi, nu doar instrumentul ei.

Încă de la începuturile carierei sale literare, a crezut că, la urma urmei, toate fenomenele ar putea fi reduse ştiinţific la termeni de materie-în-mişcare. În acest sens, era un „filosof mecanicist", luptând împotriva cauzelor ultime, a formelor substanţiale, a speciilor sensibile sau inteligibile, pe scurt, împotriva a tot ce provenea din dispreţuitul vocabular al scolasticii. Geometria urma să fie modelul noii fizici şi în sensul „noii metode" de teoretizare politică: în geometrie, mai mult decât în oricare altă ştiinţă, omul îşi construieşte obiectele cunoaşterii – iar Hobbes credea că „adevărul" şi „construibilul" sunt sinonime.167

Spinoza a fost singurul gânditor din secolul al XVII-lea care i-a atribuit explicit şi fără echivoc lui Dumnezeu un corp. I-a trebuit totuşi o oarecare perioadă de timp ca să ajungă la această concluzie: a respins-o la începutul carierei filosofice. Teoria lui Spinoza despre omniprezenţa lui Dumnezeu este unul din acele rare prilejuri în care putem identifica nu numai o schimbare de la o poziţie opacă sau confuză la una mai articulată; putem identifica o *autentică* schimbare de poziţie într-o chestiune fundamentală.

Singura carte pe care Spinoza a publicat-o sub nume propriu a apărut în 1663.168 Era o expunere *more geometrico* a „principiilor de filosofie" ale lui Descartes căreia Spinoza i-a adăugat o anexă „conţinând reflecţii metafizice". După câte s-ar părea, Spinoza avea intenţia ca expunerea să includă doar acele propoziţii pe care, fie le-ar putea atribui direct lui Descartes, fie ar putea susţine cu o conştiinţă împăcată că îi clarifică poziţiile sau i le face mai consecvente. Unele corecţii la fizica lui Descartes aveau singura menire de a-i da mai multă consecvenţă. În anexă îşi propusese, fără s-o spună, să dezvolte acele consecinţe ale sistemului lui Descartes pe care le ştia în conflict acut cu poziţiile acestuia. E posibil ca nu toate să reflecte propriile-i poziţii din acel moment. Şi totuşi, unele sunt atât de viguros apărate, chiar dacă se află (sau par) în contradicţie cu angajamentele lui moniste, încât ne întrebăm dacă evoluţia lui Spinoza către *Etică* nu putea lua

o turnură dialectică. În expunere nu tratează relaţia suflet-corp – care constituia, atât în ochii prietenilor cât şi ai adversarilor, călcâiul lui Ahile în sistemul lui Descartes – sau doctrina despre spirit. În *Cogitata*, se ocupă de toate acestea, şi întotdeauna în legătură cu implicaţiile teologice. Este într-adevăr o dovadă a familiarizării cu terminologia scolasticii târzii, terminologie utilizată din abundenţă aici, dar eliminată aproape cu totul în *Etica* de mai târziu.

Descartes a admis că întreaga materie formează o singură substanţă. În *Cogitata*, Spinoza face aluzie la o teorie care ar soluţiona problema suflet-corp la Descartes. Acea teorie nu este formulată direct şi fără echivoc din aceleaşi motive pentru care Spinoza s-a împotrivit să-şi publice vreuna din adevăratele opinii: era un om prudent. Şi nici nu şi-a elaborat până la perfecţiune tehnica *Tratatului teologico-politic* – şi anume folosirea unor termeni tradiţionali cărora le conferă o semnificaţie, aproape inversă. Spinoza sugerează de fapt recunoaşterea a numai două substanţe: spiritul şi materia, prima constând exclusiv din idei, cealaltă din întindere; „şi, exceptându-le pe cele două, nu cunoaştem alta".169 Pe când el distinge limpede Dumnezeu de materie, distincţia dintre gândirea lui

Dumnezeu (care este şi voinţă) şi a noastră este ambiguă şi relativă. Spinoza a demonstrat anterior că împărtăşim cu Dumnezeu toate ideile noastre clare şi distincte; suntem în el ca obiecte ale gândirii lui.170 Dar Dumnezeu este necorporal – lucru afirmat şi de Descartes. Spinoza adaugă: materia îşi datorează existenţa lui Dumnezeu, dar reprezintă o fiinţare distincă, şi nu este necesară o comunicare între materie şi formă, exceptând faptul că Dumnezeu are – iar câteodată şi noi, în măsura în care dispunem de idei adecvate – cunoştinţă de toate constelaţiile materiale.171 Omniprezenţa, sau nemărginirea lui Dumnezeu, este „îndeobşte" (*vulgo*) înţeleasă ca omniprezenţa spaţială a lui Dumnezeu. „Dacă Dumnezeu, spun ei… n-ar fi pretutindeni, înseamnă fie că

nu se poate afla oriunde doreşte să se afle, fie că ar trebui în mod necesar [n.b.] să se deplaseze". 172 Sursa erorii constă în faptul că ei îi atribuie lui Dumnezeu dimensiune şi, în consecinţă, nu vor ca aceasta să fie finită. Spinoza respinge şi distincţia făcută de „unii" între o triplă nemărginire „de esenţă, putere şi prezenţă" (*deşi* nu prin). Acestea sunt jocuri de cuvinte, căci esenţa, puterea şi prezenţa trebuie să fie absolut convertibile în Dumnezeu.173 Omniprezenţă înseamnă în primul rând că niciun lucru nu există dacă nu este recreat de Dumnezeu în fiecare moment, adică dacă nu i se conferă ori confirmă existenţa.

„Argumentele lor se străduiesc să afirme nemărginirea lui Dumnezeu pe baza proprietăţilor de întindere; nimic mai absurd". Chiar dacă intenţia lui Spinoza în acest pasaj era doar să repete poziţia lui Descartes, el nu ar fi ponegrit ideea că Dumnezeu are întindere, numind-o „vulgară" şi „absurdă", dacă ar fi fost şi propria-i poziţie în acel moment. Dar nu era. Mai mult, doctrina celor două substanţe nu-i aparţinea nici lui Descartes; Descartes admitea, pe lângă unica substanţă întinsă, un număr de substanţe care să cuprindă sufletele, îngerii şi pe Dumnezeu. Dar în *Cogitata*, Spinoza pare să opteze pentru o *singură* substanţă gânditoare, sufletele fiind, după câte se pare, tot atâtea modificări ale acesteia. Poziţia lui ar putea fi interpretată drept ocazionalistă, dacă n-am şti, din „Tratatul scurt" (*Korte Verhandeling*), că angajamentul pentru monism este anterior lucrării *Cogitata*. Pentru a complica şi mai mult lucrurile, doctrina celor două substanţe este pusă acolo în gura „patimii" (*Begerlijkeit*), iar nu a „dragostei" ori a „înţelegerii" 174: ceea ce înseamnă practic a o califica drept „vulgară". Fie acceptăm interpretarea lui Strauss conform căreia Spinoza încearcă în *Cogitata* să şteargă urmele propriilor idei într-atât, încât le ridiculizează pe faţă, fie trebuie să căutăm altă explicaţie. De observat că în *Korte Verhandeling* Spinoza nu rezolvase apăsătoarea problemă suflet – corp. Poate că i-a găsit pentru o vreme (în *Cogitata*) soluţia într-

o doctrină cu două substanţe care să constituie totuşi o *entitate*. El se fereşte să susţină pe faţă în *Cogitata* acest aspect. Dacă a împărtăşit pentru scurt timp o asemenea idee, aceasta i-a putut fi sugerată chiar de doctrina consubstanţierii pe care am discutat-o mai sus.

În *Etică*, cele două substanţe au devenit una, iar Spinoza nu se arată deloc intimidat de concluzia explicită conform căreia Dumnezeu este, sau are, un corp. „Toţi care au meditat asupra naturii lui Dumnezeu au negat existenţa lui corporală, dovedind-o cel mai bine astfel: prin corp înţelegem o cantitate care are lungime, lăţime şi adâncime definind o figură; nimic mai absurd decât a i-o

atribui lui Dumnezeu – o fiinţă infinită”. 175 Poziţia combătută aici era tocmai cea atât de viguros apărată în *Cogitata*. Faptul că Dumnezeu, cum susţine el, este o substanţă corporală rezultă din definiţia dată de el substanţei şi atributelor, care îi lasă doar o substanţă cu două atribute – *cogitatio* şi *extensio*. Oare asta nu înseamnă că corpul lui Dumnezeu este divizibil? Nicidecum: în măsura în care este *substanţă*, el este indivizibil.176 Modificările şi configuraţiile dinăuntrul materiei nu-i încalcă unitatea substanţială mai mult decât îi încalcă modificările şi configuraţiile gândirii unicitatea minţii divine ori atributul gândirii. Gândirea şi materia nu acţionează una asupra celeilalte; mai degrabă ordinea ideilor şi configuraţiile lor este aceeaşi cu ordinea şi înlănţuirea lucrurilor177: sunt două moduri de exprimare aflate în corespondenţă biunivocă. Univocitatea şi omogenitatea au devenit două aspecte ale naturii întru totul comparabile.

Dificultăţile acestei teorii nu sunt nici mai mari nici mai mici decât ale altor încercări de a demonstra o corespondenţă biunivocă între spirit şi materie. În particular, e greu de văzut exact, dată fiind puzderia de

idei corespunzând unei anumite configuraţii materiale – pe scurt, dată fiind ideea de corp – ce înseamnă să ai o idee despre acea idee, sau cum se poate spune că ideea unei idei se referă la orice constelaţie materială suplimentară. Dar teoria lui Spinoza are şi multe avantaje în comparaţie cu cea a lui Descartes, dincolo de arhidezbătuta dilemă suflet-corp. Descartes nu poate înzestra ideile confuze cu o realitate; *cogito-ul* lui, cum a recunoscut şi Malebranche, reprezenta o bază prea îngustă pentru a porni la reconstrucţia lumii. Teoria lui Spinoza permite asocierea ideilor confuze cu configuraţiile materiale greşit definite.

Însăşi ideea de corp ca entitate independentă este în mod obiectiv confuză. Corpurile sunt doar relativ separate unele de altele, şi anume prin mişcare. Spinoza a sesizat limpede deficienţele fizicii lui Descartes, în care mişcarea era atât relativă cât şi absolută. În loc să considere în cele din urmă (m v) o constantă universală (de mărime oarecum arbitrară), el a considerat-o dovada relaţiei corpurilor izolate cu mediul lor.178 Sunt evidente semnele influenţei lui Hobbes asupra fizicii lui Spinoza. Toate părţile corpurilor simple se mişcă cu aceeaşi viteză. Dacă se desprind, se desprind iremediabil – părţile lor se mişcă diferit, ca corpuri diferite. Ele posedă mişcare. Corpurile complexe au mişcări interne cu diferite viteze a căror sumă este (*m* v); Spinoza putea explica astfel mult mai bine fenomenul elasticităţii: atâta timp cât o parte a corpurilor elastice nu se desprinde, ansamblul mişcărilor tinde mecanic să revină la echilibrul iniţial, generând astfel forţe interne. Chiar corpurile mai complexe reprezintă un sistem de mişcări în mişcare, astfel încât, dacă o parte a lor se desprinde, celelalte îşi menţin acelaşi raport de mişcare faţă de întreg, fiind chiar capabile de regenerare, întregul univers poate fi considerat, într-un anumit sens, cel mai complex corp (*facies totius universi*), toate celelalte corpuri fiind părţi relative. Dacă o singură celulă sangvină ar avea conştiinţă, s-ar crede mai degrabă entitate independentă decât parte a sistemului circulator.179 Faptul că spunem despre un corp că este

unic sau multiplu ţine de punctul nostru de vedere, deşi, conceput adecvat, poate fi un punct de vedere legitim.

Expunerea lui Spinoza cu privire la personalitatea umană şi patimile acesteia corespunde întocmai teoriei lui (fragmentare) despre corpuri. În noi se află tot atâtea personalităţi câte idei avem despre suma constelaţiilor noastre corporale. Gândirea noastră – ideea pe care o avem despre configuraţia noastră corporală – este cu atât mai clară cu cât conştientizăm mai bine relativitatea „sinelui", faptul că limitele sale sunt relative, atât dimensional (asemeni tuturor corpurilor) cât şi mental: în măsura în care au idei clare şi distincte, toate minţile sunt una. Fiecare fiinţă posedă o *conatus suum perseverare motum I* încercare de continuare a mişcării proprii /18° – lucru adevărat pentru corpuri şi pentru gânduri. Conform legii naturii, fiecare acţionează potrivit *propriului* interes. Cu cât ideea înţeleptului despre sine devine mai adecvată (adică mai relativă), cu atât interesul lui se suprapune mai bine interesului tuturor sau interesului propriu al întregului, într-adevăr, Dumnezeu „se iubeşte cu o dragoste infinită".181

2. Malebranche şi întinderea inteligibilă

Nu este dificil să urmărim liniile gândirii lui Spinoza de la *Cogitata metaphysica* la *Etică*. Încă din *Cogitata*, noţiunile „creaţie", „conservare" şi legile naturii (sau *potenţia Dei ordinată*) erau aproape sinonime.182 Dar *Cogitata* dezvăluie alt filon de gândire, în acord cu începuturile unei poziţii ocazionaliste (La Forge, Cordemoy). Spinoza (asemeni ocazionaliştilor) restrânge omnipotenţa lui Dumnezeu la domeniul lucrurilor existente – spre deosebire de Descartes –, Dumnezeu nu creează idei şi nici nu le poate anihila.183 Lucrurile existente – materia, poate sufletele – sunt integral dependente de cauzalitatea divină, fiindcă sunt doar lucruri posibile; nonexistenţa lor nu implică contradicţie. Sunt necesare idei „clare şi distincte" chiar pentru lucrurile posibile, în sensul că ele sunt cu necesitate motivate şi în mintea lui Dumnezeu. Iar Spinoza, în *Cogitata*, spre deosebire de

Etică (unde ordinea lucrurilor corespunde exact ordinii ideilor), crede că există un surplus de *idei* faţă de *lucruri*, de existenţi posibili faţă de existenţii reali.184 Doar ultimii sunt dependenţi de cauzalitatea divină, adică de creaţie şi conservare. Am văzut că întinderea este identică cu materia, fiind de fapt *o* substanţă. Ca atare, nu este atribut divin: Dumnezeu din *Cogitata* este necorporal, dar „conţine toate perfecţiunile întinderii, fără imperfecţiunile ei", fără divizibilitatea ei185: nu există altă cale de a interpreta acest pasaj decât atribuindu-i lui Dumnezeu ideea de întindere.

Într-un capitol ulterior voi discuta cum şi de ce a limitat Malebranche construcţia mecanică a universului doar la domeniul ideilor sau al lucrurilor posibile. Interpretarea dată omniprezenţei lui Dumnezeu merită să fie menţionată aici şi acum, şi odată cu ea mult hulita doctrină a „întinderii inteligibile" (*etendue intel-Hgible*) care locuieşte intelectul divin.186 „întinderea inteligibilă infinită este doar arhetipul unei infinităţi de lumi posibile similare cu a noastră. Prin aceasta, înţeleg numai anumite existenţe determinate – lucrurile materiale. Gândindu-mă la această întindere, nu înţeleg substanţa divină, ci doar măsura în care este reprezentativă pentru corpuri şi pentru participarea acestora la ea". 187 A percepe un obiect, a-l vedea, înseamnă a-l vedea în el pe Dumnezeu, a participa la mintea

lui Dumnezeu în măsura în care ideea acelui obiect este „clară şi distinctă". Nu există o garanţie (cu excepţia credinţei) că obiectul pe care-l văd există în realitate, chiar dacă ideea mea despre el este clară şi distinctă. Lumea inteligibilă are nevoie pentru reificare de un act continuu de voinţă a lui Dumnezeu. Pentru a exista şi a interacţiona, lucrurile existente depind de o singură cauză: voinţa divină. Aceasta este la fel de adevărat pentru interacţiunea

dintre corpuri ca şi pentru cea dintre minte şi corp (*comercium mentis et corporis*). Ideile, pe de altă parte, sunt valabile în şi prin sine; nici Dumnezeu nu le poate invalida.188 Condiţia prealabilă a tuturor ideilor despre toate lucrurile materiale posibile este întinderea – ideile nefiind decât modificări ale acesteia. Ideea întinderii este prin urmare ideea tuturor lucrurilor posibile: este modalitatea prin care „Dumnezeu este în toate în măsura în care toate sunt în Dumnezeu", căci Dumnezeu „posedă perfecţiunile tuturor lucrurilor. El deţine ideile tuturor. El conţine aşadar, în înţelepciunea sa, toate adevărurile, atât speculative cât şi practice". 189

Această doctrină a fost considerată, de Mairan şi de alţii, ca vădit spinozistă.190 întrucât aveau în minte *Etica* lui Spinoza, indignarea lui Malebranche era justificată. Spaţiul inteligibil, spre deosebire de cel al lui Spinoza, nu este întindere, ci ideea de întindere; iar ideea tuturor constelaţiilor materiale posibile, contrar *Eticii* lui Spinoza, conţine un surplus infinit de lucruri posibile faţă de cele reale. Dar am văzut că multe din poziţiile lui Malebranche erau prezente, chiar dacă vag şi numai schiţat, în *Cogitata metaphysica* lui Spinoza – în particular doctrina spaţiului inteligibil. Nu cred că, prin forţa lucrurilor, Malebranche a ştiut de *Cogitata* – poate că la data scrierii primei lucrări (*De la recherche de la verité*) să nu fi avut cunoştinţă nici de doctrinele ocazionaliste ale lui Guelinex. Devine totuşi clar că, înainte de Malebranche, soluţiile de primă urgenţă la o mulţime de probleme carteziene au fost căutate în aceeaşi direcţie chiar de Spinoza.

Cu toate acestea, acea *etendue ideale* a lui Malebranche reprezintă mult mai mult decât oricare din nenumăratele idei divine, chiar mai mult decât ideea arhetipală a tuturor lucrurilor materiale existente şi posibile. Este singura idee „clară şi distinctă" despre infinitate care ne poate convinge de existenţa lui Dumnezeu.191 Malebranche foloseşte ideea întinderii infinite în acelaşi fel în care Descartes folosea ideea de Dumnezeu 192: faptul că noi, ca minţi finite, o găsim în noi

constituie o dovadă suficientă că ea există (ca idee) şi în afara noastră; nu în mod necesar sub formă materială, dar neîndoielnic ca aspect al minţii lui Dumnezeu, unicul aspect care ni se dezvăluie pe deplin prin chiar faptul că suntem conştienţi de lumea din jurul nostru.

G. NEWTON

1. O teologie univocă

Despre fuziunea dintre idealul univocităţii, pe de o parte, şi idealurile omogenităţii şi monocauzalităţii, pe de alta, am spus că era însoţită de o fuziune a teologiei cu fizica într-o singură ştiinţă. La Newton, filosofia naturii dovedeşte acest lucru. El pretindea că univocitatea termenilor teologici este inferioară celei a termenilor fizici. În interpretarea la I Ioan 5: 7, el notează:

În chestiunile discutabile, îmi place să mă ţin de partea lucrurilor pe care le înţeleg. Stă în firea oamenilor pătimaşi şi superstiţioşi ca în materie de religie să fie mereu atraşi de mistere; şi ca atare să le placă cel mai mult tocmai ce înţeleg mai puţin. Asemenea oameni se pot folosi de Apostolul Ioan după bunul lor plac; dar am atâta respect pentru el cât să cred că a scris lucruri bine cumpănite; şi prin urmare iau drept al lui acel sens care este cel mai bun". 193

„Cel mai bun" înseamnă aici traducerea simbolurilor şi a metaforelor în afirmaţii univoce prin intermediul unui cod consecvent şi precis. La Newton, „partea întunecată" era la fel de raţională ca partea luminoasă; e lesne de înţeles motivul pentru care Newton privea cu suspiciune teologumenele ambigue din categoria dogmei Treimii.

Despre Dumnezeu, asemeni lui Descartes, More sau Spinoza, Newton ştie clar şi distinct mai multe lucruri. Majoritatea acestor chestiuni ţineau mai mult de activitatea lui Dumnezeu decât de esenţa lui. Cu toate acestea, ele se adaugă cunoaşterii noastre despre Dumnezeu în acelaşi fel în care putem avea o cunoaştere precisă a forţei de atracţie dintre corpuri fără a-i şti cauza ori esenţa. Atracţia dintre corpuri – susţine Newton – nu este o calitate obscură, deoarece ştim exact cum

funcţionează: ea ascultă de o relaţie universală cuantificabilă. La fel şi Dumnezeu: nu îi cunoaştem natura, dar îi percepem acţiunile. Dumnezeul lui Newton era înainte de orice *kosmokrator*, stăpân peste toate.194 Se poate arăta că Newton avea nevoie de spaţiu din ambele considerente: să explice realitatea forţelor şi realitatea activităţii lui Dumnezeu. Într-un anume sens, este vorba de două aspecte ale aceluiaşi lucru.

2. Cele trei funcţii fizice independente ale spaţiului

Conceptul fizic de spaţiu la Newton poartă o triplă încărcătură. Este înzestrat cu omogenitate, caracter absolut (imobilitate) şi infinitate, întrucât îndeplineşte trei funcţii diferite, deşi interdependente. Spaţiul şi timpul sunt întotdeauna „egale cu sine", altfel spus, fără diferenţe calitative între segmentele lor. Fiind *omogene* în toate privinţele, natura poate fi şi ea omogenă; aceleaşi forţe pot acţiona pretutindeni în acelaşi fel, aceleaşi legi ale naturii pot fi valabile pretutindeni. Faimoasa „analogie a naturii" devine posibilă doar datorită omogenităţii naturii. Ceea ce este mereu egal cu sine este unul în toate privinţele. Înseamnă oare că spaţiul este divizibil? Nu, în sens real. Dacă ar fi imaginabilă o diviziune reală oarecare a spaţiului, semnificaţia acesteia ar trebui să fie mai mult decât una pur dimensională: un segment spaţial ar avea, după spaţiul din care face parte, proprietăţi specifice – de pildă mişcarea (precum corpurile carteziene) sau curbura (precum spaţiul nostru). La Newton, toate părţile sau poziţiile din spaţiu sunt, în calitatea lor spaţială, egale una cu cealaltă, şi, în acest sens, indivizibile. În alt sens însă, spaţiul este divizibil *ad infinitum*, deoarece este întins. Esenţa dimensionalităţii constă în separarea locurilor.195 Această semnificaţie dublă a omogeni

taţii spaţiului nu îi afectează conotaţiile teologice. Întrucât este unul, nici chiar Dumnezeu nu îl poate rupe în

bucăţi. Întrucât ştie că pământul şi luna nu au aceeaşi localizare în spaţiu, Dumnezeu l-a divizat.196

Oarecum asemănător cu More, Newton a presupus o omogenitate având o ordine inversă ordinii spaţiului – densitatea absolută a particulelor corporale. Concepţia lui despre mase diferite aflate în acelaşi volum presupune un număr diferit de particule de acelaşi volum care nu se pot întrepătrunde sub niciun motiv. Dacă ar putea s-o facă, nu ar mai exista măsură absolută pentru mase, şi deci nici pentru forţe.197 Particulele sunt părţi din spaţiu indivizibile în sens adiţional. Dar spre deosebire de spaţiu, a cărui indivizibilitate este concepută prin analogie cu Dumnezeu şi în afara puterilor sale, corpurile elementare sunt divizibile, cel puţin pentru Dumnezeu. Acesta este, cred, înţelesul obscurei remarci a lui Newton despre capacitatea lui Dumnezeu de a divide spaţiul *ad infinitum*.

În al doilea rând, spaţiul şi timpul sunt *absolute* şi din această pricină permit o cauzalitate univocă. Newton a afirmat doar, fără să argumenteze vreodată, natura absolută a timpului, dar e limpede motivul pentru care a avut nevoie de aceasta. Dacă relaţia temporală dintre două evenimente ar fi relativă, la fel ar fi şi relaţia cauză-efect. Cât priveşte spaţiul, Newton a admis că, în lipsa unui sistem de referinţă inerţial preferenţial, nu există nicio modalitate de a identifica schimbarea vitezei ori a direcţiei – adică acceleraţia. Limbajul folosit de Newton este întrucâtva diferit: el credea în existenţa unui punct din spaţiu aflat în repaus absolut.198 Mişcarea uniformă este relativă. Dacă în spaţiul lui Newton nu s-ar găsi decât două corpuri, iar ele s-ar apropia ori s-ar îndepărta uniform unul de celălalt, nu ar exista niciun mijloc prin care să stabilim care se mişcă de fapt. Prima lege a lui Newton ne asigură că această problemă nici nu are semnificaţie fizică, nefiind implicate forţe externe. Dacă există forţe absolute, trebuie să existe şi acceleraţie absolută. Dar acceleraţia absolută necesită un punct aflat în repaus absolut. Un asemenea punct fiind dat, Newton poate identifica atât forţele interne, cât şi cele externe. *Vis insista* se face simţită doar

în punctul în care se modifică viteza. Punctul de repaus absolut fiind dat, putem spune că, chiar dacă ar exista un singur corp în univers, acesta ar avea forţă inerţială în sensul că s-ar opune schimbării vitezei sau direcţiei. Forţele de atracţie presupun existenţa a cel puţin două corpuri. Fără a avea în spaţiu un punct în repaus, n-am putea face distincţie între mişcarea uniformă şi acceleraţie: din punct de vedere cinematic, termenii unuia sunt perfect traductibili în termenii celuilalt. Newton numeşte acest punct „centru de greutate" 199, nu fiindcă atrage corpurile – numai corpurile se atrag reciproc –, ci fiindcă îi permite să identifice greutatea, adică rata acceleraţiei corpurilor cu mase diferite unul către celălalt. Greutatea nu este, prin urmare, niciodată proprietatea absolută a unui corp (precum *vis inerţiae*), ci o relaţie absolută: o proprietate a lumii luate ca întreg, mai degrabă decât a părţilor acesteia.200 Centrul de greutate nu este altceva decât un punct în spaţiu; a spune că se află în repaus înseamnă a spune că tot spaţiul este în repaus, căci spaţiul este omogen. Pe când Leibniz, cum vom vedea, credea că forţele absolute au semnificaţie fără spaţiu absolut, Newton nu a acceptat acest lucru. Fapt ce i-a permis, în opoziţie cu Leibniz, să conceapă forţa ca o succesiune de impulsuri care poate creşte, scădea ori rămâne neschimbată. El n-a avut nevoie de o lege a conservării forţelor, care îi era indispensabilă lui Leibniz.201 Pentru a demonstra existenţa acestui centru de greutate, Newton a imaginat experimentul găleţii cu apă care se roteşte.202

S-a vorbit mult despre faimoasa critică adusă de Mach acestui experiment şi altora similare. Ea a fost precedată de o serie aproape neîntreruptă de critici privind noţiunea de mişcare absolută, începând cu Huygens, Leibniz şi Berkeley.203 De ce să nu presupunem că, dacă găleata ar rămâne nemişcată şi întreaga masă a universului s-ar roti în jurul ei, apa de la margine s-ar ridica la acelaşi nivel? Newton n-a avut *nevoie*, se pare, de construirea unui spaţiu absolut: ar fi fost un bagaj

metafizic superfluu. Faptul însă e departe de a putea fi acceptat fără rezerve. Leibniz, care a abandonat distincţia absolută dintre mişcarea uniformă şi acceleraţie, a abandonat odată cu aceasta orice indiciu cinematic de recunoaştere a forţelor: a decretat pur şi simplu că acestea există. Mai mult decât atât, o teorie relativistă a mişcării trebuie să explice coincidenţa masei inerţiale şi a celei gravitaţionale, pe care o teorie absolutistă o poate lăsa neexplicată, fiind o circumstanţă întâmplătoare, un dat universal al naturii. Având în vedere instrumentele matematice ale secolului al XVII-lea, o explicaţie de acest fel s-ar confrunta cu dificultăţi insurmontabile. Poate că Newton nu a fost conştient de ele – de altfel nici Mach nu a fost. Dar o bună intuiţie l-a ferit să adopte un concept care, pentru a avea semnificaţie fizică, ar fi apelat la geometria neeuclidiană. Ţinând seama de nivelul ştiinţei matematice a timpului, s-a descurcat mult mai bine cu un spaţiu absolut – cu toate poverile metafizice ale acestuia.

Spaţiul absolut şi Dumnezeu reprezintă două precondiţii ale acţiunii. Dacă universul ar consta dintr-un singur corp, numai Dumnezeu l-ar putea pune în mişcare sau opri dacă se mişcă. Dacă universul ar consta din două corpuri separate, ele s-ar pune reciproc în mişcare în măsura în care s-ar atrage reciproc. Dar care este substratul acestei forţe absolute şi cum se propagă ea? Un timp, Newton a fost dispus să considere eterul drept substrat şi mediu de propagare a gravitaţiei.204 Chiar şi aşa, el nu ar fi fost în stare să explice efectul instantaneu al gravitaţiei. Mai târziu, când a început să considere *ad litteram* omniprezenţa spaţială a lui Dumnezeu, a putut pune conservarea şi mijlocirea ei în seama lui Dumnezeu – sursă a oricărei puteri.

În fine, spaţiul este *infinit*. În caz contrar, nu i-ar putea fi atribuit fără rezerve lui Dumnezeu. Spaţiul infinit îi permite lui Dumnezeu, în omnipotenţa sa, să creeze şi alte lumi decât a noastră (voi discuta acest aspect în capitolul următor). Mai existau şi motive fizice temeinice pentru a presupune infinitatea spaţiului. Prima lege a lui

Newton ar fi încălcată ori de câte ori un corp în mişcare uniformă ar atinge limita universului, în cazul în care o asemenea limită este dată.205 Toate corpurile din spaţiu s-ar strânge într-un corp unic dacă Dumnezeu nu le-ar ţine la distanţă: întrucât ţinerea lor la distanţă ar trebui să compenseze forţa de atracţie, se presupune că ar exista o lege suplimentară de respingere. Newton a avut aceeaşi problemă şi cu sistemul solar, în pofida infinităţii spaţiului; dar aceasta constituia o problemă aparte pe care Dumnezeu o putea soluţiona printr-o dispensă specială, dându-le ocazional planetelor noastre un impuls suplimentar.

astfel încât gravitaţia soarelui să nu le devieze de pe orbite. Calculele lui Newton l-au determinat probabil să creadă că, în timpul celor 5500 de ani ai creaţiei, Dumnezeu n-a avut nevoie să suplimenteze acceleraţia planetelor pentru a le menţine pe orbite206; dar Dumnezeul lui, spre deosebire de cel al lui Descartes, nu era defel un domn leneş care nu intervine în creaţie. Aceleaşi calcule puteau să îi fi servit lui Newton şi la formularea obiecţiilor la previziunile apocaliptice legate de sfârşitul lumii, atât de comune printre teologii radicali din vremea lui. Contra acestora el susţinea că profeţiile nu ne-au fost date pentru a prevedea viitorul, ci doar ca să ne ajute să interpretăm şi să înţelegem cursul evenimentelor trecute; cum altfel putea fi menţinut liberul arbitru? Şi fiindcă nu ştim când şi dacă Dumnezeu se va abţine să corecteze orbitele planetare ameninţate, nu putem calcula cu ajutorul ştiinţei data sfârşitului lumii.207 Leibniz, care se opunea multor poziţii teologice ale lui Newton, era iritat în special de această imagine de ceasornicar nepriceput a lui Dumnezeu, mecanismul creat de el având continuu nevoie de reparaţii.

3. Semnificaţia teologică a triplei poveri

Prin urmare, fiecărui aspect al spaţiului lui Newton i se asocia o realitate fizică; fiecare evidenţia alt ideal al ştiinţei. Considerentele fizice l-au determinat să-i afirme omogenitatea, caracterul absolut şi infinitatea. Dar care este substratul căruia spaţiul şi timpul îi sunt inerente ca atribute absolute? Ce realitate ar avea ele (aşa cum şi trebuie să aibă) dacă toate corpurile ar fi anihilate (aşa cum Dumnezeu poate s-o facă?) 208 încă de la început, Newton a susţinut că spaţiul şi timpul sunt atribute explicative ale omniprezenţei şi eternităţii lui Dumnezeu, câtă vreme aceste atribute trebuie înţelese literal şi fără echivoc. Prezenţa lui Dumnezeu în spaţiu i-a permis nu doar să acţioneze în spaţiu – la nevoie, Newton ar fi consimţit că Dumnezeu putea acţiona şi la distanţă –, ci să fie purtătorul real, sau substratul forţelor dintre corpuri. Şi, în sfârşit, spaţiul este cu adevărat un *senzorium Dei*, un „organ de simţ" al lui Dumnezeu.

Observăm că Newton foloseşte această expresie enigmatică în primul rând ca negaţie sau distanţare, altfel spus, în sens critic. Nu se cuvine să spunem că toate lucrurile *sunt* în Dumnezeu sau fac parte din el, căci Dumnezeu nu are corp:

Şi totuşi nu trebuie să considerăm lumea corpul lui Dumnezeu, sau numeroasele părţi ale acesteia drept părţi ale lui Dumnezeu. El este o fiinţă uniformă, lipsită de Organe, Membre sau Părţi, iar acestea îi sunt creaturi subordonate, supuse voinţei lui; iar el nu este sufletul lor într-o măsură mai mare decât este Sufletul Oamenilor Sufletul Speciilor Lucrurilor purtat prin organele de Simţ către Locul Senzaţiei lor, unde le percepe printr-o prezenţă nemijlocită.209

Cu alte cuvinte, relaţia dintre Dumnezeu şi entităţile din spaţiu (creaturi) este analoagă cu cea dintre subiectul sensibil şi senzaţiile acestuia. Despre senzaţie se poate spune că se află „înăuntrul locului senzaţiei" – senzoriul –, fără ca totuşi obiectul ei să fie o parte a subiectului care simte. Newton neglijează aspectul asimetric al analogiei

sale. Câtă vreme senzaţiile noastre – „speciile sensibile” ale idiomului scolastic folosit aici de Newton – pătrund în senzoriu, în locul senzaţiei, din afara lui; situaţia este total diferită în ceea ce priveşte senzoriul lui Dumnezeu. Referitor la Dumnezeu, „în afară” şi „înăuntrul” *senzorium-ului* nu pot fi văzute ca *două* locuri: ele sunt unul şi acelaşi loc. Spaţiul este locul obiectelor şi în acelaşi timp locul intuiţiei lui Dumnezeu despre aceste obiecte. Cu alte cuvinte, atât obiectele cât şi speciile sensibile sunt acelaşi lucru pentru Dumnezeu. Aşa stând lucrurile, cum putea Newton să evite concluzia conform căreia toate fiinţele sunt literalmente în Dumnezeu? Uneori aproape că o admite.210 în felul său, Newton a folosit diferitele proprietăţi ale spaţiului pentru a arăta cum este Dumnezeu în lucruri „prin esenţă, putere şi cunoaştere”. Asemeni predecesorilor medievali, era preocupat să nu uite de transcendenţa lui Dumnezeu dincolo de imanenţa sa. Şi tot asemeni lor, a izbutit cu greu. Dar, spre deosebire de ei, ideea de omniprezenţă întruchipa la el noile idealuri de univocitate şi omogenitate.

H. LEIBNIZ

1. Interpretându-l pe Leibniz

„A fost o vreme”, ne spune Leibniz, „când credeam că toate fenomenele de mişcare pot fi explicate pe baza unor principii pur geometrice şi fără a recurge la principii metafizice”. 211 Chiar înaintea descoperirii conform căreia „adevărata măsură a forţei” care se conservă este în *v2* (mai degrabă *decât în* v la Descartes), Leibniz a susţinut, contra lui Descartes, că mişcarea, nu întinderea, defineşte corpurile fizice şi că existenţa spaţiului vid poate fi prin urmare demonstrată. Un corp în repaus ar fi identic cu însuşi spaţiul absolut.212 în sistemul conceput ulterior, Leibniz a insistat, contrar lui More şi Newton, că spaţiul şi timpul sunt doar relaţii, pe când forţele sunt proprietăţi intrinseci ale corpurilor, anterioare atât întinderii cât şi succesiunii. La prima vedere, aceasta pare o contradicţie în termeni; însăşi expresia matematică pe care o propune pentru adevărata estimare a forţei implică spaţiul în

aceeaşi măsură cu timpul. Forţa adevărată diferă, evident, de „aparenţa" ei. Ea apare ca un fenomen relaţional care se exprimă în mărimi relaţionale, dar care se întemeiază pe o proprietate intrinsecă, un „principiu de acţiune" inerent lucrurilor. E greu să ne dăm seama la ce se gândea Leibniz fără să facem apel la ceea ce numea „sistemul meu" 213. Întrebarea: „Ce sunt corpurile fizice?" se leagă de întrebarea: „Ce sunt lucrurile reale (monadele) Şi ce sunt lucrurile posibile (substanţele)?" sau „Cum se află predicatele unei propoziţii adevărate în mod necesar în subiectul ei?"

Faptul că toate aceste întrebări se leagă una de alta nu presupune neapărat că răspunsurile la ele sunt deductibile unul din celălalt. Încercările de a deduce sistemul lui Leibniz „din Logica sa" (Russel), sau din poziţia ontologică, sau din Preocupările epistemologice sau fizice sunt deopotrivă corecte şi greşite. Principiul *praedicatum inest subiecto* / predicatul se află în subiect / nu l-a dus pe Leibniz la convingerea că lucrurile autentic posibile (substanţele) trebuie să-şi genereze în sine toate proprietăţile. Doctrina conform căreia „monadele nu au

ferestre" şi îşi produc în mod spontan toate stările nu îl determină să le atribuie tuturor percepţii. Unele edificii filosofice sunt într-adevăr ghidate de o „intuiţie filosofică" 214 fundamentală, dar nu şi cel al lui Leibniz. Cea mai promiţătoare modalitate de interpretare a lui Leibniz este, cred, recunoaşterea faptului că la el problemele şi termenii-cheie sunt diferiţi şi totuşi analogi la diverse niveluri ale discursului. O asemenea problemă dominantă este strădania de a media între independenţa absolută şi interdependenţa absolută a lucrurilor, de a surprinde unitatea-în-multiplicitate a fiecărui lucru separat şi a totului luat ca întreg.

2. Praedicatum inest subiecto: *patru reducţii*

Prin urmare, „întotdeauna predicatul sau consecventul se află în subiect sau în antecedent, şi tocmai

în acest fapt constă natura adevărului în general". 215 Ştim că o propoziţie este adevărată dacă putem identifica motivele pentru care predicatul ei explicitează pur şi simplu ceea ce subiectul include în mod implicit. Bineînţeles, Leibniz spune mult mai mult decât că toate propoziţiile trebuie; rescrise în forma logică S e P şi nici nu neagă valoarea de adevăr a propoziţiilor relaţionale.216 El era, la urma urmei, matematician. Dar semnificaţia exactă a afirjmaţiilor este ascunsă de cel puţin patru înţelesuri diferite ale reducţiei adevărului la analiticitate. Le voi numi pe rând reducţia calitativă, cantitativă, modală şi relaţională, (i) Leibniz face distincţie uneori între două *categorii* de „judecăţi" în deducerea unui predicat din noţiunea subiectului: în unele propoziţii, S 6 P este demonstrabilă în virtutea principiului noncontradicţiei. În majoritatea propoiziţiilor, o parte sau toţi paşii deducţiei trebuie să se bazeze pe principiul raţiunii i suficiente (PRS), acel „măreţ principiu" care pătrunde în toate ungherele gândirii lui Leibniz; vom amâna discutarea acestuia până în capitolul următor. Este un principiu care „predispune fără necesitate" 217, adică fără necesitatea logică a principiului noncontradicţiei (PNC), (II) Alteori, Leibniz face distincţie şi între reducţii finite şi infinite.218 Ceea ce numeşte *verités defait* contra *verités de rai-son* presupune, chiar în mintea lui Dumnezeu, un număr infinit de paşi pentru a demonstra analicitatea lui. Se p P; adevăratul concept al unui *individuum* conţine o infinitate de predicate bine integrate; o lume posibilă conţine o infinitate de substanţe compatibile; un concept relaţional oglindeşte o infinitate de relaţii, fiii) Pe lângă aceasta, una e să reduci o propoziţie referitoare la subiecte sau stări de lucruri posibile, şi alta e să demonstrezi analiticitatea propoziţiilor existenţiale. Faptul că Leibniz dorea ca şi propoziţiile existenţiale să fie analitice a fost recunoscut de Russell în prefaţa la ed. a 2-a a rodnicei sale lucrări.219 în definitiv, Leibniz susţinea că în absenţa unor motive contrare fiinţa – existenţa – consti-i tuie în sine un motiv suficient, deoarece este „mai bună decât" nimicul (ceea ce,

I mi se spune, nu este nicidecum de la sine înţeles la budişti). (IV) Şi, în sfârşit: I relaţiile, credea Leibniz, „sont les plus minces en realite" / sunt de fapt cele mai reduse /220; dar adevărul, sau judecata corectă, constă în „conformitatea cu reajlitatea lucrurilor" 221. El admitea că majoritatea ideilor noastre despre lucruri conţin aspecte relaţionale şi încerca să traducă predicatele relaţionale în termeni de proprietăţi. Cel puţin, credea că necesitatea propoziţiilor relaţionale, indifeH. LEIBNIZ

71

rent dacă în virtutea PNC sau PRS, reflectă necesitatea lucrurilor. Rareori este evident în care din aceste patru sensuri „reduce" Leibniz predicatul unei propoziţii adevărate la noţiunea de „subiect". Ambiguitatea se datorează puternicelor angajamente ontologice ale lui Leibniz.

Adevărul reflectă realitatea, iar tensiunea care marchează noţiunea lui de adevăr afectează şi noţiunea lui de realitate: o propoziţie este adevărată sau falsă independent de orice altă propoziţie. Dar orice propoziţie este legată de toate celelalte propoziţii. În acelaşi fel, realitatea unei substanţe este independentă de alte substanţe şi interconectată în acelaşi timp cu toate celelalte. Aşa cum vom vedea, Leibniz a încercat să medieze între aceste opoziţii şi între altele similare prin postularea unui continuum; dar viciile nu se transformă lesne în virtuţi, iar adesea deloc.

3. Realitate şi individualizare în terminologia lui Leibniz, „realitate" înseamnă înainte de orice posibilitate pură. Posibilitatea unei substanţe este măsurată prin două criterii aparent independente. Un lucru pur, o substanţă, trebuie individualizat în întregime. El trebuie să fie capabil să-şi genereze prin sine toate accidentele. Leibniz a fost obsedat de individualitate încă din tinereţe. A rămas fidel tendinţei – manifestă chiar în dizertaţie – de a căuta principiul individuaţiei în forma proprietăţilor lucrurilor mai degrabă decât în materie, aşa cum a făcut Aristotel. Lucru valabil chiar în perioada în care nu respingea

realitatea materiei, şi cu atât mai mult atunci când a făcut-o. Aristotel a presupus că toate diferenţele dintre singularele aflate sub nivelul *species specialissima* se datorează deficienţelor materiei, întrucât prin definiţie ele nu pot fi subsumate unei forme comune. Faptul că această vacă are o cicatrice care-i lipseşte gemenei nu poate fi dedus nici din definiţia vacilor, nici din descrierea unei rase anume.222 în fine, deosebirile individuale nu sunt nici măcar inteligibile, căci inteligibilitate înseamnă cunoaşterea formelor. În cele din urmă, Aristotel trebuie să admită şi posibilitatea existenţei a două sau mai multe singulare identice în toate proprietăţile, cu excepţia faptului că o cantitate de materie (primă) din unul nu coincide cu o cantitate de materie similară din celălalt. Leibniz – care în acest sens este mereu scotist – a subliniat inteligibilitatea fiecărui lucru autentic până la nivelul individualităţii (*haecceitas*).*223* Dar numai proprietăţile autentice nonrelaţionale individualizează; lucrurile care nu se deosebesc decât prin număr, loc, timp sau materie trebuie privite ca unul dacă toate celelalte proprietăţi sunt comune. Leibniz a dedus acest „principiu al identităţii indiscernabilelor" din PRS. Deoarece economia este întotdeauna mai bună decât risipa, *nulla* în *rebus est indiferenţia224*. Acesta a devenit argumentul lui de căpătâi contra atomismului sau a spaţiului absolut.225 Doar individualităţile autentice sunt pe deplin posibile, deoarece posibilitatea lor nici nu presupune, nici nu exclude posibilitatea altei substanţe.

Conform „principiului celui mai bun" (*principe du meilleur*), PRS ne asigură – *ceteris paribus* – că fiinţa este întotdeauna mai bună decât nimicul. O posibilitate autentică are ca atare un imbold de a exista (*exigenţia existendi*).*226* Dar nu toate „posibilele" pure sunt compatibile, nu toate substanţele pot coexista în

aceeaşi „lume posibilă”.227 Leibniz era obligat să postuleze o infinitate de lumi posibile dacă dorea să evite determinismul lui Spinoza sau chiar monismul. Noţiunea de realitate la Spinoza, ca şi la Leibniz, pune semnul egalităţii între realitate şi independenţă şi între posibilitate şi perfecţiune. Potrivit lui Spinoza, dacă „nu se poate găsi nicio cauză sau motiv” pentru nonexistenţa unei fiinţe, atunci aceasta va exista cu necesitate.228 Lucru indiscutabil adevărat în legătură cu ceea ce poate fi conceput ca absolut independent, *causa sui*. Fiecare motiv în parte referitor la independenţa unei substanţe este un atribut sau o perfecţiune a ei şi îi sporeşte „realitatea”.229 Leibniz a fost de acord cu ambele modalităţi de gradare a realităţii; Dumnezeul lui este *ens realissimum* din ambele perspective. Şi Spinoza susţinea că fiecare modificare posibilă autentică a acelei substanţe unice posedând un număr infinit de atribute trebuie actualizată.230 Leibniz a accentuat şi mai mult gradaţia paralelă a posibilităţii şi realităţii. Dar, spre deosebire de Spinoza, el a trebuit să separe net realitatea de existenţă. Existenţa nu cunoaşte gradaţii, şi nici nu este loc, precum în sistemul lui Spinoza, pentru o existenţă relativă. Substanţele lui Leibniz sunt la fel de reale – la fel de autentic posibile – ca substanţa unică a lui Spinoza. Nici chiar Dumnezeu nu le poate face imposibile prin gând sau faptă. Ele sunt şi independente, altfel spus, *causa sui*, cel puţin în calitate de concept. Toate au aceeaşi *exigenţia existendi*. Dacă toate ar exista, orice contingenţă ar fi exclusă. Dacă numai o mică parte din ele – deşi tot în număr infinit – există, atunci aceasta se datorează doar unui criteriu extern. Dumnezeu dăruieşte unora existenţa la care acestea aspiră. Dar nu o face în mod arbitrar, căci este călăuzit de principiul celui mai bun, care-l „predispune fără necesitate”. Criteriul lui Dumnezeu este un maximum de compatibilitate. Substanţele compatibile alcătuiesc infinit de mulţi ciorchini de „lumi posibile”. Dintre acestea Dumnezeu alege (cum se şi cade s-o facă) lumea ce conţine numărul maxim de substanţe compatibile. Gradul de realitate al unei substanţe nu este

determinat doar de posibilitatea internă, ci şi de compatibilitate. Amintim că o fiinţă compatibilă cu cel mai mare număr de alte fiinţe este *maxime possi – bile231*; acolo Leibniz aproape a admis că o asemenea fiinţă constituie un existent mai adevărat decât altele – recunoaştere pe cât de naturală pe atât de păgubitoare pentru voita *contingenţiam salvare*. Leibniz nu a soluţionat niciodată tensiunea dintre aceste două criterii ale realităţii, realitatea *absolută* şi cea *relativă*; prima garantând individualităţi autentice, ultima împiedicându-le să suprapopuleze lumea şi să încalce liberul arbitru al lui Dumnezeu şi al omului.

4. Intruziunea relaţiilor

Se poate argumenta că cel puţin a respectat separaţia celor două criterii. Dar e greu de văzut cum ar fi putut să o facă. Vreau să spun că, oricât s-ar fi străduit, nu există nicio modalitate prin care să fi putut, măcar în principiu, evita să permită unei lumi posibile – contextul unei substanţe – participarea la individualizarea ei internă. Este acelaşi lucru cu a pretinde că nu există cale prin care Leibniz să poată evita participarea unor tipuri de relaţii la structura internă a lucrurilor autentice. În discuţia despre substanţe, posibile sau existente (monade), Leibniz foloseşte două categorii de termeni. Uneori vorbeşte despre *proprietăţile*

(sau calităţile) lor, alteori despre *stările* lor. În una din demonstraţii privind existenţa lui Dumnezeu, despre care spune că Spinoza a aprobat-o în 1676, când i-a arătat-o232, Leibniz a stipulat referitor la calităţile autentice, simple, că sunt astfel încât nici nu se includ, nici nu se exclud una pe alta. Ele sunt compatibile prin definiţie, şi prin urmare o fiinţă care le are pe toate este posibilă. Dacă numim fiecare asemenea calitate o perfecţiune, atunci este posibil un *ens perfectissimum*. Existenţa fiind o asemenea perfecţiune, Dumnezeu există. Să presupunem acum ca oricare altă substanţă are mai puţine perfecţiuni. Nu este însă limpede de ce una dintre ele ar trebui să fie incompatibilă cu oricare alta. Dacă două calităţi, să zicem

P, şi *P2*, sunt întotdeauna incompatibile, în ce sens ar putea fi *SP*), şi *S2* (*P2*) incompatibile în cadrul aceleiaşi lumi posibile? O cale pe care Leibniz putea s-o urmeze – şi sunt unele indicii că a făcut-o – era să elimine dintr-o lume posibilă dată acele substanţe care nu au în comun nici măcar un singur atribut. Sau ar fi putut pretinde ca distribuirea proprietăţilor între toate substanţele unei lumi posibile să fie într-un fel sau altul echilibrată. Incompatibilitatea astfel concepută nu se referă la imposibilitatea logică; ceea ce ar însemna că lumile posibile nu sunt agregate arbitrare. Dar, negreşit, agregatele arbitrare trebuie să fie într-un anume sens posibile, deoarece nu conţin nicio contradicţie. Atunci, poate că sunt lipsite de sens, întrucât au cel mai scăzut grad de posibilitate. Dar dacă organizarea unei lumi posibile presupune mai mult decât simpla compatibilitate logică, şi dacă predicatul „aparţinând unei anumite lumi posibile" este inerent şi unui subiect, atunci în relaţia dintre compatibilităţi există ceva care determină substanţa individuală în însăşi individualitatea ei.

O dificultate suplimentară şi mai păgubitoare pentru intenţiile lui Leibniz apare ca urmare a examinării proprietăţilor. Individualitatea unei substanţe nu este o simplă tautologie. Un „principiu al succesiunii", intern, guvernează asocierea acestor predicate, mai curând decât a altora, în această substanţă individuală. Dar nu ar fi vorba de un principiu *intern* dacă singura raţiune pentru ca o substanţă să aibă o anume combinaţie de predicate în dauna alteia ar fi circumstanţa că *această* combinaţie este unica rămasă disponibilă pentru *această* substanţă, toate celelalte fiind ocupate de monadele-surori. Leibniz are din nou nevoie, fără s-o recunoască, de un criteriu relaţional pentru a explica includerea şi excluderea proprietăţilor unei substanţe, chiar dacă proprietăţile (simple) nu se includ şi nici nu se exclud reciproc *per* se Leibniz are în vedere o soluţie prin înzestrarea fiecărei substanţe cu toate proprietăţile. Doar Dumnezeu posedă toate calităţile simple în mod natural, sau, altfel spus, în cel mai înalt grad

posibil. Celelalte substanţe le au în diverse grade. „Fiecare substanţă posedă ceva din infinit, în măsura în care implică o cauză a sa – Dumnezeu; [ea are] chiar unele urme ale omniştiinţei şi omnipotenţei lui; aşadar, în noţiunea perfectă a oricărei substanţe, dintre toate predicatele ei sunt incluse necesarul şi contingentul, trecut, prezent şi viitor; într-adevăr, orice substanţă exprimă întreaga lume conform poziţiei [*situm*] şi punctului ei de vedere [*aspectum*]…” *233 E* posibil ca Leibniz să fi argumentat după cum urmează. Faptul că o anumită proprietate i având k grade (Pţ) *nu* poate fi urmată ori însoţită de altă proprietate (P1.) *nu* se datorează incompatibilităţii proprietăţilor – toate proprietăţile sunt simple –, ci unui dezechilibru al gradelor. O persoană poate avea mai multă bunătate decât simţ ai dreptăţii.

dar nu poate fi foarte bună şi avea în acelaşi timp un simţ ai dreptăţii foarte scăzut. Leibniz a putut chiar susţine că ordinea succesivă a proprietăţilor rezultă din gradele acestora, sau că o substanţă poate dobândi, în diferite stări, diferite grade ale aceleiaşi calităţi. Principiul intern care determină asocierea proprietăţilor nu poate fi în sine o proprietate simplă; el trebuie să fie o structură internă, relaţională de proprietăţi.

Leibniz a preferat să vorbească despre „stările” ocupate succesiv de o monadă, deşi termenul implică o relaţie temporală, sau cel puţin ireversibilă. El nu a făcut încercări serioase de a traduce stările în proprietăţi atemporale – poate că întrucât se îndoia că am fi capabili să identificăm vreuna din proprietăţile simple cu excepţia existenţei. Bineînţeles, nici nu avem o noţiune completă despre individ. Terminologia stărilor a avut numeroase avantaje: i-a permis lui Leibniz să reformuleze principiul intern, organizatoric, al unei monade ca principiu al

schimbării şi, prin urmare, ca principiu al *acţiunii*. Uneori el se apropie de identificarea unei substanţe pure cu principiul ei activ ori cu spontaneitatea.234 O monadă îşi generează toate stările de la sine, în mod spontan, fără a interacţiona cu nicio altă monadă. Monadele „nu au ferestre”. Stările unei monade nu urmează una alteia, ci urmează una din alta: cunoaşterea deplină a unei stări va include cunoaşterea tuturor stărilor trecute şi viitoare.235 Aşadar, „stările” oricărei monade trebuie să coincidă cu stările tuturor celorlalte monade din aceeaşi lume, căci altfel ele n-ar avea nimic în comun şi prin urmare nu ar putea să aparţină aceleiaşi lumi.236 Acesta este, cred, sensul minimal al faimoasei „armonii prestabilite” a monadelor: fără a interacţiona, ele nu sunt mai puţin interconectate şi fiecare le oglindeşte, în propria modalitate individuală, pe toate celelalte. Potrivit gradului lor de interconexiune, ele pot fi privite ca entităţi complexe, submulţimi de monade – în care una e dominantă – care formează împreună o *vinculum substanţiale*.237

5. *Conştiinţa de sine a monadelor*

Pentru Leibniz, în teoria cunoaşterii, stările unei monade corespund diferitelor ei *percepţii* şi apercepţii; capacitatea schimbării stărilor corespunde *apetiţiilor* acesteia. Toate lucrurile reale posedă percepţie, indiferent dacă par însufleţite sau neînsufleţite. Gradul sau modul minim de percepţie este dat de acele *petits perceptions* – senzaţii inconştiente, instantanee, care se înlocuiesc una pe alta pe măsură ce se schimbă.238 La inteligenţele superioare, percepţiile nu se anulează reciproc, ci se combină şi se recombină unele cu altele. Dar Leibniz nu face o distincţie prea netă între percepţii şi apercepţii, sau între senzaţie şi cunoaştere conceptuală; el are mai curând în vedere un continuum cu grade variabile de noţiuni clare şi confuze. Într-adevăr, el vorbeşte despre animalele superioare ca posesoare de cunoaştere empirică; şi vorbeşte despre noţiuni senzoriale şi adevăruri senzoriale.239 Cunoaşterea, se pare, este întotdeauna

conceptuală având diverse moduri şi grade de claritate şi de conştiinţă de sine. Acest lucru trebuie reţinut mai ales în legătură cu controversa Clarke-Leibniz.

Lipsa prevederii poate fi o modalitate efectivă de a elucida diferenţa epistemologică dintre caracterizările făcute spaţiului şi timpului de Newton şi Leibniz. Kant, care a fost de acord cu Leibniz în a le atribui amândurora o natură fenomenală, a încercat în aceeaşi măsură să reţină şi afirmaţia lui Newton că ele nu sunt reductibile la simple relaţii între lucruri. Nu doar că sunt – spune Kant – absolute în sensul că precedă noţiunea lucrurilor din afara noastră şi sunt presupuse de acestea, dar nici nu sunt *concepte*. Conceptele se dobândesc „discursiv", intuiţiile sunt imediate. Conceptele sunt impuse experienţei printr-un act „sintetic", de articulare, al înţelegerii; intuiţiile sunt „date" (*gegeben*), şi la fel sunt spaţiul şi timpul ca „forme pure ale intuiţiei". Ele aparţin inventarului pasiv al minţii.240 Această distincţie dintre concepte şi intuiţii se află chiar în miezul controversei Clarke-Leibniz. Când Leibniz afirma că spaţiul şi timpul nu sunt altceva decât noţiunea diferenţei dintre obiecte, el înţelegea probabil următoarele. Să presupunem o lume posibilă (*U*) conţinând trei „obiecte" (*a*, *b*, c) şi trei proprietăţi (*Fp F2*, *F3*). Să presupunem apoi că un „obiect" trebuie să aibă cel puţin o proprietate şi că (a) le are pe toate, (*b*) pe primele două iar (c) doar pe prima. Acesta este singurul conţinut al expresiei spaţiale care îi plasează pe (a) şi (*b*) mai aproape unul de altul decât de (c) şi, de asemenea, echidistant faţă de (c). Într-o lume cu mai multe proprietăţi şi mai multe obiecte, reprezentarea ar putea deveni tridimensională. Spaţiul şi timpul sunt doar concepte relaţionale. Clarke, dimpotrivă, a protestat susţinând că „*Spaţiile diferite* sunt *realmente diferite* sau distincte unul faţă de altul, deşi pot fi *perfect identice*". *241* Pot exista obiecte care să aibă în comun toate proprietăţile şi să fie totuşi diferite în spaţiu sau în timp; sau trei obiecte dintre care cel din mijloc să fie echidistant în raport cu celelalte şi să aibă totuşi în comun mai multe proprietăţi cu cel din stânga decât cu cel

din dreapta. Perceperea obiectelor necesită ceva aflat dincolo de determinarea lor conceptuală în sine şi unele în raport cu celelalte. În timp ce Kant credea că nu e necesar ca intuiţia (cu formele ei) să fie o parte componentă a unei minţi superioare minţii noastre, Newton a făcut din spaţiu un senzoriu divin care permite tuturor lucrurilor să fie prezente în Dumnezeu şi lui Dumnezeu să fie prezent în toate lucrurile. Însă Kant a formulat explicit ceea ce Newton şi Clarke au presupus doar implicit: şi anume că *Anschaulichkeitul* lucrurilor este ireductibil la conceptualizare. Dimpotrivă, pentru Leibniz orice percepţie este conceptualizare.

Deoarece diferitele monade au percepţii coincidente una în raport cu alta, se poate spune că fiecare monadă *vede* întreaga lume în care este plasată din propriul „punct de vedere". Cu cât o monadă posedă mai multă conştiinţă, cu atât îşi va da mai bine seama de interconexiunile tuturor fenomenelor şi lucrurilor. Cunoscându-se pe sine, ea cunoaşte lumea. Dumnezeu, care se cunoaşte pe deplin, cunoaşte *eo ipso* şi toate singularele din toate lumile posibile. În afară de aceasta, Leibniz vede o corespondenţă între gradul de conştiinţă de sine şi gradul de realitate sau posibilitate. O conştiinţă de sine absolută este conştiinţa de sine a tuturor monadelor şi modurilor în care sunt interconectate, astfel că, dacă cel mai neînsemnat detaliu al unei monade ar fi diferit, lumea întreagă ar fi fost diferită de la bun început242 – şi în consecinţă toate celelalte monade ar fi fost

diferite! Monadele, stările şi percepţiile lor, sunt la fel de independente pe cât sunt de interdependente.

6. Forţe şi relaţii

Exact aceeaşi dialectică a corelaţiei şi independenţei a impietat – sau, dacă vreţi, a îmbogăţit – conceptul *de forţă* al lui Leibniz. Orice cititor al operei lui Leibniz se

găseşte la început într-un complex labirint terminologic. Leibniz vorbeşte despre forţe primitive şi derivate, active şi pasive, moarte şi vii, interne şi externe. Şi pretinde – acesta a fost punctul nostru de pornire – că mişcarea este relativă, pe când forţa este, într-un anumit sens, absolută; prin urmare, nu depinde de relaţiile spaţiale. Unii comentatori i-au tradus intenţiile într-un model simplu cu două lumi – una metafizică (reală) şi una fenomenală; „spontaneitatea" sau „acţiunea" unei monade este „forţa ei activă primitivă": aceasta este doar reprezentată, sau îşi are „imaginea", în viteze.243 Dar ce poate însemna o „forţă pasivă" într-o monadă? O monadă nici nu acţionează asupra altor monade, nici nu trebuie să reziste vreunei acţiuni. Suma corelaţiilor (aparente) coincide exact cu evenimentele generate spontan. Deosebirea dintre „acţiune" (forţă) şi „rezistenţă" (masă, impenetrabilitate) poate să apară doar la un nivel mai scăzut al realităţii, la nivelul semisubstanţelor.

Leibniz a dezvoltat această doctrină a semisubstanţelor pentru a conferi o semnificaţie precisă prezenţei reale a lui Cristos în ostie. Nu a fost vorba de o incursiune ocazională în domeniul propriu teologiei; Leibniz a pregătit un tratat voluminos despre „demonstraţiile catolice".244 Doctrina despre *vinculum* avea avantajul de a se putea adapta atât unei dogme a transsubstanţierii, cât şi (poate chiar mai bine) unei doctrine a consubstanţierii; ea satisfăcea temperamentul pacifist al lui Leibniz. Agregatele de monade, dacă sunt guvernate de una dintre ele, sunt la rândul lor un fel de substanţe. Unitatea acestui agregat are două aspecte, sau semnificaţii, formală şi materială, la unitate autentică, este un *individuum*, toate „acţiunile" sau „evenimentele" aflându-se în subiect. Legea care guvernează seria acţiunilor este o *vis activa primitiva*. Ca agregat, pe de altă parte, această unitate trebuie să exprime baza lor comună sau omogenitatea: adică materia sau *vis passiva primitiva*, rezistenţa la orice *perturbare* a aranjamentului obişnuit; pe scurt, masa sau impenetrabilitatea.

Dar impenetrabilitatea absolută este la fel de imposibilă ca vidul. Corpurile materiale nu sunt nici infinit penetrabile, nici infinit impenetrabile (rigide). Contrar tuturor tradiţiilor dinamice de la Descartes la Newton, Leibniz şi-a formulat legile mişcării şi ale forţei cu referire la corpurile perfect elastice, într-adevăr, am văzut că eşecul lui Descartes de a explica fenomenele elasticităţii a orientat multe corecţii aduse legilor lui (Spinoza, Hobbes, Malebranche); până şi Newton a avut nevoie de o forţă suplimentară nespecificată pentru a o explica. Pentru Leibniz, „forţă" nu înseamnă nici moment, nici impuls, ci numitorul comun al sumei tuturor cauzelor şi al sumei (echivalente *a priori*) tuturor efectelor dintr-o stare dată – să zicem la ciocnire. Ea este mai aproape de noţiunea de lucru efectuat. Într-un corp perfect elastic, la ciocnire, forţa se va conserva *vizibil*: după impact, corpurile vor ricoşa până la înălţimea iniţială sau potrivit distanţei străbătute. Direcţia globală se va conserva şi ea. Corpurile perfect rigide, dacă sunt egale ca masă şi distanţă parcursă, se vor opri – pierderea totală a mişcării sau a forţei.245 Ar rezulta o pierdere de forţă şi în cazul în care forţa ar fi măsurată prin (*m-v*), iar nu – cum a recunoscut Leibniz cu ajutorul lui Huygens – prin (*m-v2*). Într-un corp perfect elastic, mişcarea ori schimbarea pot fi aşadar atribuite în egală măsură capacităţii de schimbare a corpului (*vis activa primitiva*) cât şi impactului celuilalt corp şi transferului de forţe. Ambele reprezintă descrieri perfect echivalente; prima este preferabilă doar din punct de vedere metafizic. La ciocnire, două corpuri elastice pot fi de asemenea interpretate, întru totul justificat, ca formând un singur corp în care este „ocazionată" o schimbare. „Ocazia" în care se exprimă forţa este *vis activa derivativa*: Leibniz foloseşte cuvântul „derivat" prin analogie cu sensul în care, dată fiind o anumită suprafaţă geometrică, o infinitate de forme – dar nu toate – pot fi deduse din ea. În acest sens, forţa este relativ independentă de întrebarea: „care corp se mişcă cu adevărat?"

Corpurile perfect elastice, aşa cum Leibniz o ştie prea bine, constituie o idealizare în aceeaşi măsură ca şi cele perfect rigide; doar că primele sunt *ens ratio-nis* corecte, iar ultimele sunt *ens rationis* greşite sau înşelătoare (Leibniz nu a protestat niciodată împotriva existenţei atomilor prevalându-se de PNC, ci doar de PRS).246 Pe de altă parte, toate corpurile sunt elastice sau – dacă doriţi – sisteme de corpuri. Ele sunt mai mult sau mai puţin elastice în măsura în care *par* să piardă forţă la ciocnire; dar ele nu pierd niciodată forţă *cu adevărat*: pierderea de (*m-v2*), când se traduce în mişcare internă „nu este pierdută pentru întregul univers". Doar la nivelul corpurilor imperfect elastice, altfel spus, al sistemelor incomplet închise (sau substanţe pur materiale), este posibilă confuzia între activitatea *dinăuntrul* celor două corpuri şi *interacţiunea* lor. Iată de ce (*m-v2*) este o „imagine" mai fidelă a realităţii (activitatea unei monade) decât simpla mişcare. Dar forţa (fizică) nu este în niciun caz un *ens*. Leibniz încearcă din nou să medieze interdependenţa cu independenţa lucrurilor – în cazul de faţă la corpurile fizice. Mă grăbesc să adaug că nu a demonstrat prioritatea şi independenţa forţei faţă deşi în raport cu mişcarea relativă, şi prin urmare nu a dezminţit de fapt necesitatea spaţiului absolut. În expunerea lui, forţele fizice sunt şi relative (faţă de sistemul lor). Şi deoarece chiar ceea ce Newton numea mişcare de inerţie necesită forţă, mişcarea însăşi este atât relativă cât şi absolută. Deducţia ultimă a forţei din acţiune este doar o „analogie a naturii". Care este atunci statutul ontologic al forţelor – al relaţiilor în general?

7. *Omogenitate fizică şi univocitate metafizică*

De statutul corelaţiilor dintre lucruri sau fenomene depinde valabilitatea cunoaşterii noastre despre lumea naturală. Relaţiile sunt, în terminologia lui Leibniz, un fenomen „bine fondat". Ele reprezintă realitatea fără a fi în sine reale; la fel se întâmplă cu fenomenele, adică modalităţile de percepere a lumii. Dar cât de bine sunt fundamentate în realitate fenomenele? Dacă relaţiile

posedă „cel mai scăzut grad de realitate”, oare Leibniz dorea ca legea de conservare a puterii să fie mai

puţin reală (şi prin urmare mai puţin adevărată) decât cea mai puţin conştientă substanţă din cea mai neînsemnată dintre toate lumile posibile? Cred că Leibniz nu-şi putea permite o dihotomie absolută între real (substanţe, monade) şi fenomenal (relaţii, percepţii) fără o gradare continuă între ele; Gottfried Martin a sugerat o soluţie similară.247 Unele relaţii (sau fenomene) sunt la fel de reale ca lumea posibilă pe care o ordonează. „Într-adevăr, Dumnezeu nu vede doar monadele individuale şi modificările fiecărei monade, dar şi relaţiile lor, şi în acest [fapt] constă realitatea relaţiilor sau a adevărurilor”. 248 Valabilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu se întemeiază pe circumstanţa că este lipsită de orice perspectivă, este „iconografie” mai curând decât „scenografie” limitată de perspectivă.249 Unele relaţii văzute în acest fel de Dumnezeu sunt ideale: ele provin din felul în care se văd monadele una pe cealaltă într-o ordine spaţială sau temporală de coexistenţă. Alte relaţii sunt reale: legătura prin care ele se mişcă una pe alta. Aceste relaţii, atât cele ideale cât şi cele reale, sunt valabile nu în sensul de a fi în sine obiecte, ci în sensul de a fi valabile chiar *sub specie Dei*. Un exemplu de relaţii ideale – dincolo de spaţiu, timp sau materie – îl constituie neîndoielnic legea pârghiilor. Ea presupune două corpuri perfect echilibrate, neglijându-se toate celelalte proprietăţi. Nu există o raţiune suficientă pentru ca un corp, şi nu altul, să coboare – prin urmare niciunul nu va coborî. Dar acelaşi principiu al raţiunii suficiente este cel care exclude un început cu stări sau entităţi identice: *nulla în rebus est indiferenţia*. Rezultă oare de aici că această lege este lipsită de semnificaţie ontologică deoarece nu se ocupă de obiecte? Dar nu se

ocupă nici de fenomene. Este o abstractizare, o idealizare.250 Semnul distinctiv al unei idealizări este faptul că neglijează contextul şi presupune entităţi sau condiţii omogene. *Omogenitatea* materiei este altă abstractizare utilă.251 Abstractizările de acest fel nu sunt utile prin sine; sunt utile doar recombinate într-o explicaţie contextuală. Astfel combinate, ele produc alte concepte relaţionale precum forţa, iar forţa este o *relaţie reală*. Legea de conservare pentru *vis viva* reflectă, s-ar putea spune, coincidenţa a două sau mai multe linii de univers ale acţiunii substanţelor individuale. Ea reprezintă forţa, sau principiul acţiunii, care este esenţa substanţelor. Dar până şi legea conservării este doar o reprezentare (reală). Printre conceptele relaţionale, cel de spaţiu şi timp omogen se referă în mult mai mică măsură la proprietăţile lucrurilor decât o face conceptul *de forţă*. În gândirea lui Leibniz, forţa – sau mai bine zis conservarea de *vis viva* – ocupă o poziţie similară covarianţei sau constantelor din fizica modernă: este independentă de un sistem de referinţă particular, sau „punct de vedere", deşi poate fi exprimată numai în termenii unui sistem de referinţă sau altul. Interpretarea aceasta mă obligă să îi atribui lui Leibniz o concepţie potrivit căreia noţiunile complexe (precum forţa) pot fi mai „reale" decât constituenţii lor mai simpli (spaţiul, mişcarea). Există o relaţie şi „mai desăvârşită" între substanţe, o adevărată uniune într-un „lanţ substanţial". Uniunea dintre minte şi corp este o asemenea substanţă cvasinouă, alcătuită dintr-o infinitate de monade între care una, şinele, este dominantă. Există aşadar grade de realitate sau perfecţiune ale relaţiilor care duc direct la substanţialitate; putem spune despre o asemenea substanţă că monadele ce o compun îi sunt atribute, sau chiar proprietăţi, indiferent dacă ea o ştie sau nu. Cel mai scăzut grad de realitate aparţine probabil percepţiilor senzoriale încă nesubsumafe unui model cognitiv, unei legi. Chiar în acestea, Leibniz a detectat „quelque ressemblance avec la raison" / o oarecare asemănare cu raţiunea /; iar memoria, la rândul ei, „imită

raţiunea”.252 Presupun că Leibniz a putut sesiza şi aici un *analogon rationis* (ca să folosim limbajul adepţilor săi), şi anume că nu există două picături de apă identice când sunt examinate îndeaproape, că fiecare fenomen, *asemenea* fiecărui lucru real, este în lumina raţiunii pe cât de unic pe atât de interconectat total la altele.

Omogenitatea absolută este aşadar o abstractizare utilă în construcţia legilor naturii. Ea nu are bineînţeles nicio semnificaţie la nivelul lucrurilor reale. *Uni-vocitatea* absolută ar fi posibilă doar cu condiţia unei cunoaşteri complete a tuturor indivizilor, cunoaştere accesibilă doar asimptotic. La Dumnezeu, „fiinţarea în lucruri”, omniprezenţa lui, nu are, evident, nicio conotaţie spaţială253: ea înseamnă acţiunea lui în lucruri, care la rândul ei înseamnă conferirea de existenţă posibilelor; mai mult decât atât, Dumnezeu generează spontan în gând toate posibilităţile, toţi existenţii şi toate punctele de vedere. Întrucât a mers atât de departe încât a interpretat relaţiile minte-corp în termeni de *vinculum substanţiale*, nimic în afara temerii de a fi atacat nu l-a putut împiedica să vadă în întreaga lume, prin analogie, un *suppositum* al lui Dumnezeu. De altfel, Dumnezeu este Monada conducătoare. Substanţele posibile şi cele existente sunt aspecte parţiale ale ei, deşi într-un anume fel independente. Despre ele se poate spune cu certitudine că sunt corpul lui Dumnezeu practic în aceeaşi măsură în care monadele constituind porţiunile nonmentale ale sinelui sunt corpul acestuia.254

Această interpretare simplificată a sistemului lui Leibniz – căreia îi voi adăuga câteva observaţii în capitolul următor – poate fi greşită din mai multe motive. Totuşi, dacă n-am putut acorda atenţia cuvenită incredibilei sale ingeniozităţi, sper să fi transmis măcar o impresie despre caracterul lui evaziv, aproape lunecos. Într-un sens, Leibniz a pretins că Dumnezeu conţine toate celelalte lucruri; în alt sens, monadele nu sunt din punct de vedere conceptual absolut identice una cu alta şi cu Dumnezeu. Într-un sens, Dumnezeu şi monadele sunt absolut libere; în

altul, ele şi stările lor sunt pe deplin predeterminate. Nu din simplă răutate a fost Leibniz acuzat de criptospinozism. La fel de uşor putea fi acuzat de pelagianism. Doctrinele lui puteau fi puse în acord cu orice dispoziţie politică, etică sau religioasă. Nu sunt convins nici măcar de distincţia făcută de Russell între doctrina esoterică şi cea exoterică la Leibniz. Ce-i drept, Leibniz era prea dependent de „zâmbetele prinţilor".255 Chiar dacă a avut o doctrină esoterică, aceasta nu era mai puţin ambiguă decât cea exoterică. Dorea cu adevărat să reconcilieze contrariile, şi credea că, într-o anumită măsură, putea s-o facă. Caracterul său pacifist nu cunoştea limite.

Am argumentat că, pentru Leibniz, precizia, univocitatea sau individualizarea absolute ale entităţilor sunt pe deplin semnificative doar la nivel metafizic; pe când omogenitatea absolută are semnificaţie doar la nivel fenomenal, fiind falsă în cazul aplicării entităţilor reale. Dacă interpretarea aceasta este corectă, ea ne poate ajuta să înţelegem rădăcina istorică a teoriei lui Kant despre idealurile regulatoare de la care am pornit. Leibniz l-a ajutat pe Kant să înţeleagă tensiunea dintre aceste idealuri. Dar Kant nu a acceptat distincţia lui Leibniz între domeniile lor de valabilitate în scopul soluţionării tensiunii. Amândouă

NOTE

sunt, după Kant, postulate metateoretice de acelaşi nivel: cerinţa omogenităţii depinde de contrariul ei, de cerinţa unei particularizări riguroase. Contra principiului *entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda* / nu trebuie sporiţi existenţii nenecesari / stă principiul la fel de valabil *entium varietate non temere est minuendo* / reducerea varietăţii existenţilor nu este întâmplătoare /.256 Scopul ştiinţei trebuie să fie acela de a generaliza, dar fără a-şi pierde vreodată simţul realităţii doar de

dragul generalizării. Matematizarea fizicii de la Galilei la Newton oferă o lecţie vie despre dificultăţile de a manevra între Scylla şi Charybda, între idealurile conflictuale ale raţiunii, din care niciunul nu poate fi abandonat în favoarea celuilalt.

Să rezum acest capitol. În secolul al XVII-lea, semnificaţia medievală a prezenţei simbolice a lui Dumnezeu în creaţie cât şi semnificaţia unui univers saturat de sensuri şi sugestii transcendente au trebuit să redea, dacă nu chiar să cedeze complet, locul postulatelor univocităţii şi omogenităţii. Relaţiei lui Dumnezeu cu lumea trebuia să i se confere o semnificaţie fizică concretă. Descartes a făcut-o, păstrând sensul medieval al transcendenţei absolute a lui Dumnezeu; singura relaţie a lui Dumnezeu cu lumea care putea fi salvată în acest mod era cea cauzală, relaţie pe care Descartes a exploatat-o la maximum. Mai mult decât atât, pe de altă parte, el a tradus într-o oarecare măsură panpsihismul sau chiar panteismul filosofiilor naturii din Renaştere într-un limbaj „clar şi distinct”. Dumnezeu a dobândit astfel un aşa-zis corp, ori cel puţin un *senzorium*. Nu este lipsit de interes faptul că Descartes, un catolic, a evitat chiar formal să-i atribuie lui Dumnezeu un corp, pe când More, un protestant liberal, nu s-a ferit să o facă. Leibniz a evitat ambele poziţii, refuzând corpurilor şi locurilor un statut ontologic absolut. Cu toţii, dar şi majoritatea celorlalţi, credeau că subiectele teologice şi cele ştiinţifice pot fi complet demetaforizate şi desimbolizate.

E limpede de ce un Dumnezeu descriptibil în termeni neechivoci, sau căruia i se atribuie chiar trăsături şi funcţii fizice, poate fi în ultimă instanţă cu atât mai lesne lepădat. Ca ipoteză ştiinţifică, s-a dovedit ulterior a fi de prisos; ca fiinţă, s-a dovedit a nu fi decât o simplă ipostaziere a unor idealuri şi imagini raţionale, sociale sau psihologice. Povestea noastră ajunge astfel într-un punct de răscruce. Am văzut cum şi de ce Dumnezeu şi-a pierdut corpul în teologia creştină, cum şi de ce l-a redobândit în secolul al XVII-lea. O dată ce Dumnezeu şi-a recăpătat transparenţa,

sau chiar corpul, el a devenit cu atât mai uşor de identificat şi de ucis. Studiul lentei sale morţi filosofice – de la Kant, prin Feuerbach, la Nietzsche – este la fel de fascinant precum povestea corpului pierdut şi regăsit, pe care tocmai am istorisit-o. Dar asta este altă poveste.

NOTE

1. Hobbes, *Leviathan* 1.4, 3.33, 4.45, ed. Macpherson, pp. 108, 426, 428 – 430, 661; cf. Watkins, *Hobbes' Sistem ofideas*, pp. 68, 157, 164. Pentru a sublinia rolul suveranului, Hobbes evidenţiază discrepanţele din Scripturi: v. Strauss, *Spinoza's Criticism of Religion*, pp. 98 – 100 şi nu. 130 – 131, ioi-104.

2. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrată* 2, def. 1, în *Opera quotquot reperta sunt*, ed. Van Vloten-Land, 1: 73; Descartes, *Principia philosophiae* 2.4, AT, 8: 42. Cf. *infra II. E.l. El.*

3. More, *The easie, True and Genuine Notion... of a Spirit 22*, în Philosophical *Writings of Henry More, ed.* Mc. Kinnon, p. 213; alte amănunte infra *II. E.*2. Leibniz face aluzie la Hobbes, More (şi Newton) în propoziţia care deschide corespondenţa cu Clarke: „Îl semble que la religion naturelle mesme s-affoiblit extremement. Plusieurs font les ames corporelles, d'autres font Dieu luy mesme corporei". / Se pare că însăşi religia naturală slăbeşte la maximum. Mulţi fac sufletele corporale, alţii îl fac chiar pe Dumnezeu corporal. /Leibniz, Diephilosophischen *Schriften, ed.* Gerhardt, 7: 352. Însă nu era doar o maladie engleză.

4. AT, 5: 269 – 270: „Nu-mi stă în obicei să polemizez pe tema cuvintelor; aşadar, dacă cineva doreşte să spună că Dumnezeu are, într-un anume sens, întindere, deoarece este pretutindeni, nu voi obiecta. Contest însă faptul că Dumnezeu, un înger, sufletul nostru şi orice substanţă care nu este corp posedă o veritabilă întindere".

5. Newton, *Opticks, or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Col-ours of Light*, chest. 28 şi 31; *supra* pp. 65 – 69. Dacă trebuie să-i atribuim lui Dumnezeu întindere, auzim de la un critic, aceasta fie

înseamnă pur şi simplu spaţiu, în care caz „s-ar putea spune la fel de bine… că Dumnezeu este un inane *sau* vacuum infinit, ceea ce într-o limbă nemeşteşugită ar însemna un Nimic infinit, îmbibat cu înţelepciune, Bunătate şi Putere… Pe de altă parte, dacă prin întindere se înţelege un lucru care *este* Extins în Ideea şi Concepţia iniţială… nu văd prin ce se deosebeşte în această privinţă de Materie… iar dacă *la un* moment dat ne căznim să aplicăm Sufletului noţiunile de întindere ori de Spaţiu… vom simţi întotdeauna o repulsie numai la acest gând; un ţol, un picior, un yard de înţelegere sau de Bunătate este o Aberaţie”: Burthogge, *An Essay* upon Reason *and the nature of Spirits*, *pp. 120 – 121*.

6. Spinoza, *Ethica* 2, prop. 7, Van Vloten-Land, 1: 89. Trebuie remarcat că şi această teorie a corespondenţei justifică existenţa ideilor vagi şi confuze, în măsura în care ele corespund unor graniţe confuze între diferitele constelaţii corporale. Toate corpurile izolate reprezintă doar o unitate relativă, în măsura în care cantitatea lor de mişcare (*m-v*) rămâne constantă. Rivaud, „La Physique de Spinoza”, pp. 24 – 27. V. *infra* II.El; V.C.5.

7. Spinoza, *Epistulae* 64, Van Vloten-Land, 3: 120. *Facies totius univerşi* este universul „văzut ca „un singur corp; Spinoza se referă la aceasta în *Ethica* 2, Ierna 7, scolie (înaintea prop. 14), Van Vloten-Land, 1.88: „facile concipiemus, totam naturam unum esse individuum, cuius partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant” / vom concepe uşor că întreaga natură este un singur individ, ale cărui părţi, adică toate corpurile, se schimbă în nesfârşite feluri /. V. *infra* n.179 (*facies* = înfăţişare, chip).

8. Curley, *Spinoza's Metaphysics*: *An Essay în Interpretation*, pp. 45 – 81, 119 – 158.

9. *Infra* II. E.2.

10. Despre poziţia marginală a demonstraţiei ontologice în Evul Mediu şi cauzele revigorării ei în secolul al XVII-lea, v. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*: *Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, pp. 1 – 22. Pentru excepţiile medievale remarcabile din secolul al

XIII-lea, cf. Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte des Gottesbeweises im Mittelalter*, în special p. 125 (inclusiv referinţele la texte); majoritatea celor care au recunoscut valoarea argumentului ontologic au susţinut – precum Anselm – o teorie a cunoaşterii bazată pe credinţă; iar majoritatea lor erau franciscani. După Scotus, argumentul a fost de regulă folosit doar parţial (de ex. pentru a dovedi infinitatea lui Dumnezeu). S-a arătat că distincţia făcută de Henrich între formele

demonstraţiei ontologice se găsea implicit în *Proslogion* la Anselm: Malcolm, „Anselm's Ontological Arguments", pp. 41 – 62.

11. Toma d'Aquino, *Summa theol*. I. q.2 a. l, în *Opera omnia* (Parma, 1855); *De veritate* q. 10 a. 12; *Summa contra Gentiles* 1.10 – 11, în *Opera* 5: 6 – 8. Toma face distincţie între *per se notum simpliciter* – ceea ce Dumnezeu este, şi *per se notum quoad nos* – ceea ce Dumnezeu nu este.

12. Descartes, *Răspuns la obiecţii* 3.5, AT, 7: 181: „Ususque sum hoc nomine, quia i-am tritum erai a Philosophis ad formas perceptionum mentis divinae significanda, quamvis nullam în De-o phantasiam agnoscimus; et nullum aptius habebam" / Şi m-am folosit de acest cuvânt, fiindcă fusese utilizat de Filosofi pentru desemnarea formelor de percepţie a minţii divine, deşi nu cunoşteam nicio reprezentare a lui Dumnezeu; şi nici nu aveam un cuvânt mai potrivit /; trad. Haldane şi Ross în *Philosophical Works of Descartes* 2: 68. Cf. *infra* pp. 258 – 259.

13. Toate *transcendentalia* sunt atribuite univoc lui Dumnezeu şi creaţiei sale; dintre acestea, *unum*, *verum* şi *bonum* sunt *passiones entis unicae*, altele sunt *disiunctae*; Scotus, *Expositio în metaphysicam* 4, summ. îi e.2, n.9 (Wadding 4: 112) şi în multe alte locuri. Cf. Gottfried

Martin (*infra* n. 15).

14. Scotus, *Ordinatio* I d.2 q.2 n.8, în *Opera omnia*, ed. Balic et al., 2: 120. Cf. Daniels, *Quellenbeitrăge*, pp. 105 – 107; Gilson, *Jean Duns Scot*: *Introduction a sespositions fondamentales*, pp. 175 – 179; Bonansea, *Man and His Approach to God în John Duns Scotus*, *pp*. 173 – 186.

15. Moody, *The Logic of William of Ockham*, pp. 53 ş. urm.; G. Martin, *Wilhelm von Ockham*: *Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, pp. 221 – 227; Leff, *William of Ockham*: *The Metamorphosisofăcholastic Discourse*, pp. 139 ş. urm.; K. Tachau, „Vision and Certitude in the Age of Ockham", pp. 103 – 105.

16. Ockham, *Quodlibeta* I q. l, în *Philosophical Writings*, ed. Boehner, p. 126: nici propoziţia „Dumnezeu este unic", nici negarea ei nu pot fi dovedite prin demonstraţie.

17. AT, 6: 426: „Infinitum non a nobis intelligi per limitationis negationem". / Nu putem înţelege infinitul prin negarea limitării. / Pentru alte referinţe, similare şi în contradicţie cu aceasta, v. Gilson, *Index Scolastico-Cartesien*, p. 143. Cf. *supra* II. D.4.

18. V. *infra* II. H.4; de asemenea A. Maier, *Kants Qualitătskategorien*, pp. 10 – 23, 34 – 38, care urmăreşte istoria problemei până la distincţia făcută de Kant între categoria „realităţii" (*Realităt*) şi cea a existenţei (*Wirklichkeit*).

19. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A572 – 584, în *Gesammelte Schriften*, ed. Weich-schedel 4: 515 – 523. V. *infra* VI. A.2.

20. Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 67.

21. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, p. 402: „Hypoth. II Ideoque efectuum naturalium eiusdem generis cădem sunt causae. Uti respirationis în Homine et în Bestia; descensus lapidum în *Europa* et în *America*; Lucis în Igne culinari et în sole; reflexionis lucis în Terra et în Planetis". / Ipot. îi de aceea, cauzele efectelor naturale de acelaşi fel sunt identice.

Precum ale respiraţiei la Om şi Animal; ale căderii pietrelor în *Europa* şi în *America*; ale Luminii în Focul din vatră şi în soare; ale reflexiei luminii pe Pământ şi pe alte Planete. / Cuvântul *ideoque* se referă la ipoteza I (*ibid.*): legea economiei.

22. „Analogia Naturii" permite extrapolarea de la calităţile statornice ale corpurilor care sunt „declarate toate corpuri accesibile experienţei noastre" la „toate corpurile, oricare ar fi ele": „Nu este desigur cazul să respingem evidenţa experimentului... nici să dăm înapoi din faţa analogiei Naturii, care este de obicei simplă şi întotdeauna în acord cu sine". „Rules of Reasoning în Philosophy", în Sir *Isaac Newton's Mathematical principles of Natural Philosophy and His Sistem of the World*, trad. Motte, revizuit Cajori, 2: 398. Cf. de asemenea Opticks, *ed*. Roller, p. 376: „Căci natura este în deplin acord şi înţelegere cu sine".

23. „Praefatio ad lectorem", în *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles* I: XVIII.

24. Maupertuis, *Essai de Cosmologie*, pp. 109, 225 ş. urm.; v. ş. *passim*.

25. Din cât am putut afla, cele mai apropiate medii de critica idolatrizării circularităţii, ca ideal estetic cel puţin, erau cele atomiste. „Admirabor corum tarditatem qui animan-tem immortalem et eundem beatum rotundum esse velint, quod ea forma neget ullam esse pulchriorem Plato: at mihi vei cylindri vei quadraţi vei eoni vei pyramidis videtur esse formosior". / Voi admira încăpăţânarea celor care susţin că fiinţa nemuritoare şi totodată fericită este rotundă căci Platon afirmă că nu există nicio formă mai frumoasă decât aceasta: dar îmi pare că e mai frumoasă forma cilindrului, sau a pătratului, sau a conului sau a piramidei. / Cu aceste cuvinte, epicureul din dialogul lui Cicero respinge *anima mundi*. Cicero, *De natura deorum* 1.10.24 (Vellius), ed. Plassberg, p. 10; cf. 2.18.47, p. 67: „conum tibi ais et cylindrum et pyramidem pulchriorem quam sphaera videri. Novum etiam occulorum iudicium [!] habetis". / afirmi că un con şi un cilindru şi o piramidă îţi

par mai frumoase decât o sferă. Aşa judecă ochii voştri! / Urmează argumentele astronomice, în afară de aceasta, singura sursă disponibilă a unor vagi obiecţii la adresa circularităţii a fost afirmaţia lui Nicolaus Cusanus că niciun corp real nu poate avea perfecţiunea unei figuri geometrice, putând cel mult să o aproximeze.

26. Cornford, *Plato's Cosmology*: *The Timaeus of Plato*, pp. 210 – 219. Despre pitagoreici, v. Sambursky, *Das physikalische Weltbild der Antike*, pp. 44 – 73; pentru fizica lui Platon, *ibid.*, pp. 411 – 415.

27. Platon, *Timaios* 30 c-3 la, în Cornford, *Plato's Cosmology*, pp. 39 – 40.

28. Despre distincţia platoniciană între numerele eidetice, matematice şi estetice, v. Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origins of Algebra*, pp. 79 – 99, în special 91. Klein urmează în general aprecierile lui Stenzel şi Becker (Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*) privind importanţa numerelor ideale în dialectica târzie a lui Platon, dar corectează interpretarea lor despre semnificaţia „numărului". Atât numerele ideale din ultimele teorii ale lui Platon, cât şi sufletul lumii din *Timaios* sunt alcătuite din principiile identităţii, diferenţei şi fiinţei (*Timaios* 35 a). Cornford (*Plato's Cosmology*, p. 64 n. 2) ne previne totuşi că o legătură între statutul intermediar al sufletului şi cel al „numerelor matematice" este speculativă, tocmai fiindcă teoria numerelor ideale, pe care o cunoaştem exclusiv din polemicile lui Aristotel (*Metafizica* A6.987 bl4 ş. urm.), este o teorie ulterioară.

29. Cornford, *Plato's Cosmology*, pp. 46 – 47; cf. Heath, *A History of Greek Mathe-matks* 1: 305 – 306 şi n. 2.

30. *Timaios* 48 a (necesitate supusă raţiunii). Cornford, care-l identifică pe demiurg cu „raţiunea", identifică şi necesitatea (sau hazardul) cu sufletul lumii: sufletul trebuie., convins" (Cornford, *Plato's Cosmology*, pp. 160 – 176). În contextul nostru e prea puţin relevant dacă „necesitatea" este atribuită materiei şi haosului, ori şi (iraţionalului) suflet a lumii.

31. Mai ales Zenon Epicureul. Despre el, v. Fritz, Pauly-Wissowa, *RE* ser. 2, vol. 19, col. 122 – 127 (Zenon von Sidon), în special 125 – 127.

32. Aristotel, *Fizica* B8.193 b22 – 194 a6; il.200 bl2 (<prime; principiul mişcării şi schimbării). Despre raţionamentul matematic în fizică, cf. *infra* V.B.1 – 2.

33. Platon, *Timaios* 55 c-d, în Cornford, *Plato's Cosmology*, pp. 219 – 221. Nu ştiu dacă Kepler şi-a amintit această distincţie, ori a cunoscut tradiţii interpretative ulterioare.

II. OMNIPREZENŢA LUI DUMNEZEU

34. Aristotel, *Topica* Z6.144 bl3 ş. urm.; *Metafizica* Z12.1038 a5 – 35. Despre dezvoltarea teoriei lui Aristotel, v. Nacht-Eladi, „Aristotle's Doctrine of the *Differenţia Specifica* and Maimon's Laws of Determinability", pp. 222 – 248. Cu toate acestea, Arisi totel admite *analogia* dintre diferenţele specifice ale unor genuri diferite (nesubalterne); solzii sunt la peşti ceea ce sunt penele la păsări: *De parte animalium* A.644 al6 ş. urm. Aceasta este în strânsă legătură cu acceptarea „analogiei" (proporţionalităţii) în matematică (şi l-ar fi putut conduce pe Aristotel, în filosofia ulterioară, la doctrina „semnificaţiilor focale"). Cf. *infra* n. 35 şi V.B.2.

35. Aristotel, *Metafizica*, A7.1017 a8 – 1017 b6; E2.1026 a33 – 1026 b27; Z4.1030 a29 – 1030 bl3; Owens, *The Doctrine of Being* în *Aristotelian Metaphysics*, pp. 49 – 63; şi *infra* V.B.2. Despre posibilitatea unei doctrine aristotelice (ulterioare) a „semnificaţiilor focale" (de ex„Unu", „bine" şi „fiinţă"), v. Owen, „Logic and Metaphysics în Some Earfier Works of Aristotle", în *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, ed. Dühring şi Owen, pp. 164 – 170; Patzig, „Théologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles", pp. 185 – 205. Contra ei, cf. Leszi, *Logic and Metaphysics în Aristotle*, pp. 135 ş. urm., 482 ş. urm., 530 – 539.

36. Economie: Aristotel, *Fizica* A4.188 al5 – 18; A6.189 al6 (contra lui Anaxagora). Simplicitate: *Metafizica*

K1.1059 b34 – 35. Cf. *infra*. p. 122.

37. Aristotel, *Analiticele sec*. A7.75 a38 – 75 b6. Este îndreptată împotriva viziunii platoniciene a matematicii ca metodă universală. Despre diferitele aspecte ale acestui comandament aristotelic şi despre „cariera" ulterioară din Evul Mediu, v. studiul EXII – austiv al lui Livesey, „Metabasis: The Inter-relations hip of Sciences în Antiquity and the Middle Ages", în special pp. 1 – 50. V. de asemenea Scholz, *Mathesis universalis*: *Abhandlungen zur Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 37 şi n. 25 (postulatul omogenităţii). Despre doctrina proporţionalităţii, care permite analogii între genuri, cf. *supra* n. 34 şi *infra* V.B.2.

38. Aristotel, *Metafizica*, A2.1069 b32 – 34: xpia 5 fi td ama Kal *xpde*, al dpx™. 5\>o uev r Evavriaxnc „fţtxo uev Xoyoc, Kai E15 oţ to se atepticnţ, to se – cpitov r\ \>*Xr*\ / trei sunt cauzele şi trei principiile: două reprezintă o opoziţie, ai cărei primi termeni sunt definiţia şi forma, iar cel de-al doilea este privaţiunea; al treilea principiu este materia/. Despre privaţiune v. infra *VI*. A.4.

39. Sambursky, *Dasphysikalische Weltbild*, pp. 217 – 219; Lapidge, „Stoic Cosmol-ogy", în *The Stoics*, ed. Rist, pp. 161 – 185, în special 163 – 165 (*noiov* şi ditoioi); Todd, „Monism and Immanence: The Foundation of Stoic Physics", în *ibid*., pp. 140 – 141; Pohlenz, *Die Stoa*, *Geschichte einer geistigen Bewegung*, 1: 67 – 69, 2: 38 (cei doi dpxai ai lui Zenon ca substitute pentru Aoyoc, şi *Ax*\ aristotelice), 39 (pneuma ca substitut al demiurgului; Cicero, *De natura deorum*, 1.35).

40. Sambursky, *Das physikalische Weltbild*, pp. 187 – 189; Lapidge, „Stoic Cosmology", pp. 173 – 177. Progresele noastre în înţelegerea fizicii stoicilor, datorate în mare parte lui Sambursky, pot fi evaluate prin faptul că Pohlenz nu a înţeles rolul central deţinut de tovoţ şi nici măcar nu l-a menţionat.

41. Pohlenz, *Die Stoa* 1: 65 – 66, 2: 37 – 38; Rist, *Stoic Philosophy*, pp. 153 ş. urm.; Todd, „Monism and Immanence", pp. 140 – 141; D.E. Hahn, *The Origins of*

Stoic Cosmology, p. 10. Hahn discută definiţia stoică şi epicuriană a „corpului” ca ceea ce se extinde în cele trei dimensiuni şi opune rezistenţă.

42. *SVF* 2: 467 = Simplicius*, în Aristotelis phys… comm., ed*. Diels, p. 530: To. Se acoua Sid acouatoţ %aps*v ol* uev dpxaâoi ax; EvapTEŢ a Tonov e-duPavov, ol. Se ano ttie; Etoăţ uatepov 7 cpoo Txavxo ăx; dico XouOow xmq *acp*-fev amcov wo8 eo” ectiv, de evouiţov Ţeavri tpoitep se îv xvpow. / Cei din vechime considerau o absurditate evidentă ca un corp să treacă prin

NOTE

85

alt corp, iar mai târziu adepţii şcolii stoice au continuat să-şi urmeze ipotezele pe care, în orice caz, le socoteau valabile. / Interpretarea corpurilor s-a transformat ulterior, în cercurile neoplatoniciene, într-o explicaţie a faptului că lumina – un fel de corp, probabil cel dintâi dintre toate corpurile – poate să coincidă cu toate corpurile şi să le fie, asemeni spaţiului, receptacul: Proclos *apud Simplicius, în Aristotelis phys… comm., pp*. 612 – 632. Într-un anume fel, lumina este desigur şi omogenă. V. infra *n. 124*.

43. Dar nu poate exista vid în interiorul cosmosului: *SVF 2*: 546 (Diogene Laerţiu). Cf. Sambursky, *Das physikalische Weltbild*, pp. 337 – 349; Lapidge, „Stoic Cosmology”, pp. 173 – 178; Rist, *Stoic Philosophy*, pp. 173 – 178; E. Grant, *Muchădo about Nothing*: *Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientifw Revolution*, pp. 106 – 108; Bloos, *Probleme der stoischen Physik*, pp. 45 – 50.

44. Mates, *Stoic Logic*, pp. 15 – 19; Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter*: *Ein Oberblick*, p. 32.

45. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, în *Gesammelte Schriften*, 2: 316.

46. Despre stoica otraicoaii; v. Pohlenz, *Die Stoa*, 1: 57 ş. urm., 84, 113, 190, 253 ş. urm., 345, 358, 394; Schwarz, *Ethikder Griechen*, pp. 202 – 208 şi n. 17. Despre

teoria percepţiei, v. Sambursky, *Das physikalische Weltbild*, pp. 206 – 213.

47. „Necesar" este ceea ce nu poate fi altfel; şi, deşi Aristotel nu face distincţie între necesităţile „logice" şi cele „fizice", el deosebeşte necesitatea absolută (sau simplă) de cea relativă (*infra* III.n.84). Primul mişcător, „etern şi nemişcat", este absolut necesar; ceea ce este „capabil de mai mult de o stare" (ev8EKETai jrtaova Kwţi exeiv), precum sferele rotitoare, poate fi în cel mai bun caz doar relativ necesar. Dacă mişcările sublunare urmează să existe, mişcarea sferelor *trebuie* să existe (de ex. *De generatione* B10.336 b38 – 337 bl5). Faptul că sferele sunt mişcate „de dorinţă" nu ţine de structura teleologică (în care efectul precedă cauza), ci de relaţia de simultaneitate cauză-efect.

48. *Supra* I.n. 20.

49. *Infra* n. 56.

50. Tertulian, *De anima 1*: „Nihil eram, şi non corpus. Omne quod est, corpus est sui generis: nihil est încorporale, nisi quod non est". Aceasta este o maximă stoică; v. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* 3: 1, pp. 119 ş. urm.; Rist, *Stoic Philosophy*, pp. 153 ş. urm.; *supra* II. B.3.

51. Tertulian, *Adversus Praxean* 7: „Quis eram negaverit, deum corpus esse, etsi deus spiritus est? Spiritus eram corpus sui generis în sua effigie". Pe de altă parte, Tertulian a susţinut că materia a fost creată de Dumnezeu, referindu-se pesemne la o materie mai puţin subtilă. Sufletul este şi el material (*De anima* 6). Faptul a atras atenţia diverşilor autori din secolele XVI şi XVII. „Cette fierte de vouloir descouvrir Dieu pour nos yeux a facit cu'un grand personnage des notres a donne à la di vini te une forme corporelle. / Această aroganţă de a voi să-l descoperi pe Dumnezeu pentru ochii noştri a făcut ca un mare personaj de-al nostru să atribuie divinităţii formă corporală. / Montaigne, *Essais* 2.12, p. 589; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, ed. Beuchot, *s.v.* Simonides (citându-l pe Daille, *Du vrai usage des peres*

2.4); *Pierre Bayle's Historical and Criticai Dictionary*: *Selections*, ed. Popkin, pp. 277 – 278.

52. Tertulian, *Adversus Marcionem* 2.27.1, p. 505: „... proponam: deum non potuisse humanos congressus între, nisi humanos et sensus et adfectus suscepisset, per quos vim maiestatis suae, intolerabilem utique humanae mediocrităţi, humilitate temperaret, sibi quidem indigna, homini autem necessaria, et ita i-am de-o digna, quia nihil tam dignum de-o quam salus hominis" /... voi arăta că Dumnezeu nu ar fi putut să iniţieze întâlniri între oameni dacă nu şi-ar fi asumat şi simţirile şi sentimentele omeneşti prin care să combine

forţa măreţiei sale – lucru oricum nesuportat de natura mediocră a oamenilor – cu sentimentul de umilinţă, cu siguranţă nedemn de sine, însă necesar omului şi astfel demn şi de Dumnezeu; fiindcă nimic nu este atât de demn de Dumnezeu cum este mântuirea omului /. Cf. de asemenea *Depaenitentia* 3.9, p. 325 („mediocritas humana"); *ibid*. 6.1., p. 329 („mediocritas nostra").

53. Tertulian, *ibid*. 2.27.7, p. 507; Funkenstein, *Heilsplan und naturliche Entwicklung* I *Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des Mittelalters*, pp. 25 – 27 şi *infra* IV. D.2 (acomodare).

54. Thales, *Actius*, 1.7.11; Kirk şi Raven, *The Presocratic Philosophers*, pp. 93 – 97; Cornford, *From Religion to Philosophy*: *A Study in the Origins of Western Speculation*, pp. 127 – 129 (Thales), 134 – 136 (*Physis* ca divinitate), 144 – 159. Stoici: Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, p. 140.

55. Murray, *Five Stages of Greek Religion*, pp. 8 – 37, în special 25 ş. urm.; Cornford, *From Religion to Philosophy*, pp. 101 – 102.

56. Pentru o discuţie generală a ţelurilor emancipatoare ale teologiei epicuriene, v. Bailey, *The*

Greek Atomists and Epicurus, p. 83; Strauss, *Spinoza's Criticism*, pp. 2 – 46; W.F. Otto, „Epikur", în *Die Wirklichkeit der Gotter*, pp. 10 – 43.

57. Faptul că Epicur i-a inclus în atacul împotriva zeilor tradiţionali pe zeii astrali şi sufletul lumii filosofilor (Platon, Aristotel, stoicii) a fost demonstrat de Festugiere, *Epicurus and His Gods*, trad. Chilton, în special pp. 73 ş. urm. Tot în acest context trebuie să vedem şi argumentul atomist contra sferei ca fiind cea mai desăvârşită figură (*supra* n. 25).

58. Aristotel, *Metafizica* A8.1074 a39-b.15; Cornford, *From Religion to Philosophy*, p. 135. Despre venerarea cosmosului (*elementa*) ca esenţă a păgânismului în polemicile creştine şi iudaice, v. Cumont, *Die orientalischen Religionen*, pp. 186 – 188.

59. Arnobius, *Adversus nationes* 3.12 – 13, ed. Marchesi: „Neque quisquam Iudaeicas in hoc loco nobis opponat et Sadducei generis fabulas, tamquam formas tribuamus et nos de-o... At vero vos deos parum est formarum quod amplectimini mensione, filo et adterminatis humano, et quod indignius multe est, terrenorum corporum circumcaesura fini-tis". / Şi nici ca cineva să ne aducă drept contraargument în această privinţă fabulaţii iudaice şi saducheene cum că şi noi i-am atribui lui Dumnezeu reprezentări... Iar în ceea ce îi priveşte pe zei, puţine reprezentări cuprindeţi prin măsurare şi hotărniciţi cu fire omenească; şi, ceea ce este mult mai revoltător, le limitaţi cu mărginirea trupurilor omeneşti./

60. Pelikan, *The Christian Tradition*: *A History of the Development of Doctrine* III: *The Growth of Medieval Theology (600 – 1300)*, pp. 184 – 204; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3: 208 – 218 (a cărui tendinţă protestantă se manifestă la p. 210: „Nichts war für die Geschichte der Abendmahislehre se verhängnisvoll als die römische Formei vom Jahre 1059". / Nimic nu a fost atât de fatal pentru istoria doctrinei euharistiei ca formula romană din anul 1059. /

61. A. Maier, *Studien zur Naturphilosophie der*

Spätscholastik I: *Die vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, pp. 26 – 52 („Das Problem der quantitas materiae"). Alte referinţe în literatură, *infra* n. 113.

62. *Contra Amaurianos* 24.5 – 6 (autor probabil: Garnerius din Rochefort), ed. Baeumker, BGPhM (Münster, 1926), p. 24.

63. Uberweg şi Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* 3: 251; M. Kurdzia lek, „David von Dinant und die Anfänge der aristotelischen Naturphilosophie", în *Filosofia della natura nel medioevo*, pp. 407 – 416.

64. Deniile şi Chatelain, *Chartularum Universitatis Parisiensis* 1: 552 (a.152).

65. Ginzburg, *The Cheese and the Worms*: *The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, pp. 4 – 5, 52 – 71, 102 – 108. Istoria panteismului popular este în mare măsură un tărâr neexplorat.

66. Pentru o discuţie detaliată, v. Urbach, *Hazal*: *Emunot vede ot* [înţelepţii: Doctrine şi credinţe], pp. 29 – 52 (*shechina*), 53 – 68 (*makom*); v. de asemenea Landau, *Die dem Raume eninommenen Synonyma fur Gott in der hebrăischen Literatur*, pp. 90 – 91; Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, p. 143.

67. Mai ales de Abelson, *The Immanence of God în Rabbinical Literature*, pp. 90 – 92, şi Jammer, *Concepts of Space*, pp. 27 ş. urm. Jammer amestecă fără deosebire *shechina* şi *makom*, conotaţii rabinice, postrabinice şi cabaliste.

68. Urbach, *Hazal*, pp. 59 – 61 (contra lui Baer ş.a.). Urbach este atent să nu-i impună o conotaţie filosofică, dar descrie ocazional *makom-ul* ca imanenţă. De observat că porunca din Ezdra 3: 12, „slăviţi gloria Domnului din locul său [*mimekomo*]", făcea parte din rugăciunea zilnică. Cf. *Pirke de Rabbi Eliezer* 4.

69. *Bereshit Rabba* 68.8, ed. Theodor şi Albeck, p. 777.

70. Wolfson, *Philo*: *Foundations of Religious Philosophy* în *Judaism and Christianity* 1: 230 – 238. Această identitate-în-diversitate dintre gândire şi subiectul

gânditor a fost motivul refuzului lui Plotin de a-i atribui „gândire” „unului” (to ev), remiţând-o către *vovg* (*infra 1113 A*).

71. Filon din Alexandria, *De confusione linguarum* 136; *De somniis* 1.63 – 64, ed. Whitaker şi Marcus, pp. 328 – 329; Wolfson, *Philo* 1: 247; Urbach, *Hazal*, pp. 60 – 61; E. Grant, *Much Ado*, pp. 112 – 113. Trebuie amintit că Aristotel a fost acuzat – e greu de ştiut cât de devreme – că ar fi făcut din Dumnezeu locul universului: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 10, ed. Mittschmann, 2: 33.

72. *Ein makom ba aretspanuy min hashechina*: *Numeri Rabba* 13; cf. *infra* n. 75.

73. „Tana R. Joseh Omer: me olam Io yarda shechina le mata, velo alţi moshe ve eliyahu lamarom, shene emar: «nashamayim shamayim la adonay veha arets natan libne Adam» (Ps. 115 – 117). *Talmudul babilonian*, Tr. *Sukka* 5 a. Cf. Urbach, *Hazal*, p. 38 şi *supra* n. 68.

74. Gaonul Sa’adia constituie o importantă excepţie; de ex. Maimonide interpretează „lăcaşul” lui Dumnezeu (*shechina*) ca permanenţă a efectelor sale, adică providenţă. „Locul” lui Dumnezeu înseamnă „gradul şi intensitatea participării la existenţă”: *Călăuza şovăielnicilor* 1.8; 25.

75. *Zohar*, *Tikkune hazohar* 57, ed. Margaliot.

76. *Infra* n. 100; IV. D.l şi IV-nn. 151 – 154.

77. În faimoasele versuri ale lui Alanus ab Insulis: „Omnis mundi creatura / Quasi liber et scriptura / Nobis est, et Speculum”. // întreaga creaţie a lumii / Precum cartea şi scrierea / Sunt ale noastre, precum Oglinda (Migne, *PL* 210.579 a). Despre *topos* în „cartea naturii”, cf. *supra* I.n.19. Despre tendinţa simbolică, v. M-D. Chenu, *Nature, Man and Society in the Twelfth Century*, pp. 99 – 145; Dronke, *Fabula*: *Explorations into the Uses of Myth în Medieval Platonism*, pp. 32 – 47 (Imagine, Analogie, Enigmă). La formulările clasice ale enigmei se poate adăuga Nock (ed.), *Sallustius Concerning the Gods and the Universe*, p. 4.9 – 11: *itzaxi* yocp Kexi tov koouov uuGov

eltoiv, acoucawv uev mi *xpr\\iâiai* ev avea) ipcavouiv Mv, \ în) xeov. Se Kod veov Kpim-touevov / se poate spune că lumea este un mit, căci corpurile şi lucrurile sunt clare în ea, pe când sufletele şi spiritele rămân ascunse /. Lumea însăşi este un mit, întrucât sălăşluieşte în entităţi tainice.

78. Toma d'Aquino, *Summa theol*. I q.8 a.3; Petrus Lombardus, *Sententiae* I d.37 c. l, ed. Quaracchi, pp. 229 – 230. Multă vreme s-a crezut în mod greşit că ar fi un citat din comentariul lui Grigore cel Mare la cartea lui Iov.

79. Toma d'Aquino, *Summa theol*. I q.8 a.3. El face şi o interesantă remarcă istorică: *Per potenţiam* este un antidot împotriva maniheiştilor, care credeau că lumea *este potes-tati principii contrarii*. *Per presenţiam* este un antidot contra tuturor celor care neagă pro

videnţa lui Dumnezeu (Epicur?). *Per essentiam*, contra celor care neagă faptul că Dumnezeu a creat totul fără mijlocirea unor cauze secundare (averoiştii?).

80. Toma d'Aquino, *Summa contra Gent*. 2.55: „esse autem per se consequitur formam" / forma rezultă ca o consecinţă a fiinţării în sine /. Cf. Uberweg şi Geyer, *Grundriss* 3: 435.

81. Despre principiul individuaţiei, v. *infra* III. B.3.

82. Toma d'Aquino, *Summa contra Gent*. 2.55: „Substanţiae vero quae sunt ipsae formae, numquam possunt privări esse, sicut şi aliqua substantia esset circulus, numquam posset fieri non rotundum". / Substanţele însă, care sunt formele înseşi, nu pot fi niciodată incomplete, tot aşa cum, dacă o substanţă ar fi cerc, nu ar putea niciodată să devină nerotundă. / Cf. *infra* nu. 215, 217 (interpretări medievale ulterioare).

83. Toma d'Aquino, *De esse et essentia* e.4, în *Le „Deente est essentia" de S. Thomas d'Aquin*, ed. Roland-Gosselin, p. 36.10 – 15: „Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus... Et hoc

completur în anima humana”. / Există aşadar o distincţie reciprocă după nivelul putinţei şi al acţiunii… Şi acest lucru se desăvârşeşte în sufletul omenesc. /

84. Toma d’Aquino, *Summa theol*. I q.4 a.3: „Et hoc modo illa quae sunt a De-o assi-milantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse”. / Şi în acest mod, cele ce vin de la Dumnezeu sunt asemuite lui în măsura în care sunt fiinţe, precum unui principiu prim şi universal al întregii fiinţări. /

85. *Ibid*.: „Non dicitur esse similitudo… propter communicationem în forma… sed secundum analogiam tantum, prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem”. / Se spune că nu există similitudine… din pricina comuniunii în formă… ci numai prin analogie, aşa cum Dumnezeu este fiinţă prin esenţă şi altceva prin participare. /

86. Aristotel, *Metafizica*: Z.1030 a33 – 1030 b2; cf. Owens, „Analogy as a Thomistic Approach to Being”, pp. 303 – 322. Pentru înţelegerea genezei şi a diferitelor moduri de analogie a fiinţei la Toma, cartea lui Lyttkens, *The Analogy between God and the World*: *An Investigation of Its Background and Interpretation of Its Use by Thomas of Aquíno*, rămâne indispensabilă. Se pare că, între comentariile la *Sententiae* şi *Summa*, Toma a deplasat accentul de pe analogia proporţionalităţii pe analogia atribuţiei; prima, deşi mai elegantă, este mai problematică.

87. Toma d’Aquino, *De esse et essentia* e.5, pp. 37 – 38: „Nec oportet, şi dicimus quod Deus est esse tantum, ut în illorum errorem incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res est formaliter”. / Dacă afirmăm că Dumnezeu este numai fiinţare, nu trebuie să cădem în greşeala celor care au spus că Dumnezeu este numai acea fiinţare universală prin care orice lucru există în mod formal. / *in Summa theol*. I q.3 a.8, Toma a făcut distincţie între ceea ce putem numi cele trei forme de panteism: eroarea acelora care pun semnul egalităţii între Dumnezeu şi *anima mundi*, cei care spun „Deum esse principium formale omnium rerum. Et haec dicitur fuisse

opinio Almarianorum. Sed tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam". / Dumnezeu este principiul formal al tuturor lucrurilor. Se spune că aceasta a fost părerea almarienilor. Dar a treia eroare a aparţinut lui David din Dinant, cel care în chip cu totul nesăbuit l-a considerat pe Dumnezeu materie primă. / Toma nu vorbeşte desigur despre panteism, ci despre „participarea lui Dumnezeu la alcătuirea lucrurilor".

88. „Lipsită de protecţia unor dogme restrictive, teoria imanenţei, luată separat, este cât se poate de aptă să degenereze în panteism", afirmă Underhill în *Mysticism*: *A Study in the nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, pp. 99; despre doctrina prezenţei divine la Toma: *ibid*. n. 3 (bazându-se pe *Summa contra Gentiles* 3.68); Eckhart: *ibid*., p. 101; însă afirmaţia conform căreia creştinismul este – istoric şi în principiu – mai aproape de experienţele mistice şi mai capabil să le exprime confundă, mă tem, ceea ce doreşte să separe – misticismul şi „teologia mistică".

89. Aristotel, *De interpretatione* I.16 a3 – 9; Toma d'Aquino, *Summa theol*. I q.13 a.l.

90. Toma d'Aquino, *Summa theol*. I q.13 a.2: „Significant eram şic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, şic cognoscit cum, secundum quod creaturae cum reprae-sentant... cum igitur dicitur «Deus est bonus» non est sensus «Deus est causa bonitatis» vei «Deus non est malus» [Atributele acţiunii şi atributele negative la Maimonide; v. infra *n*. 93], sed id quod bonitatem dicimus în creaturis, praexistit în De-o". / Cuvintele îl reprezintă pe Dumnezeu potrivit modului în care îl cunoaşte intelectul nostru. Însă intelectul nostru, de vreme ce îl cunoaşte pe Dumnezeu după creaturile sale, îl cunoaşte potrivit modului în care îl reprezintă aceste creaturi... aşadar, când se spune că „Dumnezeu este bun" nu înţelegem prin asta că „Dumnezeu este cauza bunătăţii" sau că „Dumnezeu nu

este rău" [...], dar ceea ce numim bunătate la creaturi există dinainte în Dumnezeu. /

91. *Ibid*. I q.13 a.4: „Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium... ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus noştri respondet unum omnino simplex. / Aşadar, precum diverselor perfecţiuni ale creaturilor le corespunde un singur principiu simplu... tot astfel, diferitelor şi nenumăratelor concepte ale spiritului nostru le corespunde un singur principiu, simplu în întregime. / Metafora imaginii la Wittgenstein este, cred, utilă, chiar dacă niciodată Toma nu a formulat-o explicit şi nu a avut-o în vedere. „Similitudinea" dintre concepte şi lucruri este structurală, nu materială: diferitele concepte ale lucrurilor corespund aspectelor şi relaţiilor lor. Imaginea unei imagini este o relaţie tranzitivă, dar nu în mod necesar simetrică: nu trebuie să includă tot ce constituie imaginea originală.

92. Despre semnificaţiile reflexive ale analogiei, v. Lonergan, *Verbum*: *Word and Ideainăquinas*, *pp*. 183 – 220.

93. Alexander din Hales cerea ca atributele divine să fie înţelese „non aequivoce, sed analogice" / nu echivoc, ci analogic /: *Summa theologia e*, p. 1 inq. 1 t.4 q. l cil, ed. Quaracchi, 1: 203 ş. *passim*; cf. Lyttkens, *Analogy*, pp. 123 – 131. Doctrina lui Toma este mult mai cuprinzătoare, deşi amândoi au reacţionat *expressis verbis* împotriva aşa-numitei doctrine a atributelor negative (Maimonide). În legătură cu Dumnezeu, Maimonide admitea ca moduri proprii de exprimare doar „atributele acţiunii" şi „negaţiile limitărilor" (*Călăuza şovăielnicilor* 1.52 – 58; v. trad. Pines, pp. 114 – 137). Toma d'Aquino, *Summa theol*. I q.13 a.2, critică teoria atributelor negative întrucât nu admite nicio atribuire semnificativă; a spune despre Dumnezeu că „nu este lipsit de putere" nu are mai mult înţeles decât a spune despre el că „nu este incolor". Ceea ce salvează totuşi teoria lui Maimonide de o enumerare infinită, nediscriminatorie, de negaţii este doctrina lui, rareori înţeleasă, despre construcţia generativă a atributelor

divine (1.58) prin analogie cu construcţia prin delimitare a conceptului de fiinţă.

94. Toma d'Aquino, *Summa theol*. I q.8 a. l, resp: „Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet ut Deus adsit ei, *secundum modum quo esse habet*". *I* Cât timp lucrul are fiinţare, Dumnezeu trebuie să fie prezent în el *în măsura în care are fiinţare*. / (Despre demoni: *ibid*. ad 4.)

95. William Ockham, *Scriptum în librum primum sententiarum ordinatio* (v. *infra Ordinatio*) Id.37 q. l, în *OT*, ed. Etzkorn şi Kelley, 4: 563: „Istud *ultimumprobant ipsi*… secundum Philosophum" / Iar ei aprobă acest ultim lucru… potrivit Filosofului /, altfel spus Toma nu a oferit o demonstraţie, ci o construcţie analogică. Totuşi e adevărat că în comentariile la Sententia *Toma a* fost mai categoric şi că referirile făcute acolo la Aristotel ar putea – dar nu în mod necesar – constitui o demonstraţie: „Ad cuius evidenţiam

90

II. OMNIPREZENŢA LUI DUMNEZEU

NOTE

91

oportet tria praenotare. Primo, quod movens et motum agens et patiens, et operans et operatum, oportet simul esse, ut în 7 *Physica* [text 20] probatur. Sed hoc diverse modo contingit în corporalibus et spiritualibus". / Pentru clarificare, trebuie stabilite de la bun început trei lucruri: în primul rând trebuie să fie în acelaşi timp şi mişcător, şi motor, şi agent, şi suport, şi făptuitor, şi făptuit, aşa cum se demonstrează în cartea a VII-a din *Fizică*. Dar aceasta se întâmplă diferit în lucrurile corporale şi în cele spirituale. / Toma d'Aquino, *Commentum în quatuor libros Sententiarum* I d.37 q. l a. l (ed. Parma 6: 298). Caracterul analogic este mai puţin evidenţiat.

96. Toma nu face uz de distincţia, luată de la Petrus Lombardus şi folosită de Alexander din Hales, între *esse în loco per definitionem* şi *per circumscriptionem*. Alexander din Hales, *Summa theol*. p. 1 inq. l t.2 q.3 tit.2 c. l, 1: 64;

Petrus Lombardus, *Sent*. L.l d.37 e 6, p. 236.

97. Toma d'Aquino, *Summa theol*. 1 q.8 a.2, resp.; a.4, resp.; cf. 1 q.46 a.2 ad 8 (*locum imaginatum tantum*). Obţinem o dublă analogie: (i) accidente ale locurilor: locuri: Dumnezeu: locuri; (II) corpuri: locuri: Dumnezeu: locuri (în măsura în care sunt corpuri). Imaginarea „mai multor locuri" confirmă într-un fel conjectura lui E. Grant (*Much Ado*, p. 146), deşi Toma vorbeşte despre locuri, nu despre un vM.

98. Toma d'Aquino, *Summa theol*. I q.52 a. l, resp. (îngeri); 3 q.77 a. l; cf. Martin, *Ockham*, pp. 72 – 75.

99. /n/ralV.D.1 – 2.

100. Toma d'Aquino, *Summa theol*. I q. l a.10: „... auctor sacrae scripturae est Deus, în cuius potestate ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas... lila ergo prima significaţie, qua voces significant res, pertinent ad primum sensum, qui est sensus historicus vei litteralis. lila vera significaţie qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundătur, et eram supponit". /... autorul Sfintei Scripturi este Dumnezeu, în puterea căruia stă nu numai adaptarea cuvintelor pentru a le da un înţeles (lucru pe care îl poate face şi omul), ci şi lucrurile înseşi... Deci acea primă accepţiune în care cuvintele reprezintă lucruri duce la primul sens – sensul istoric sau literal. Acea adevărată accepţiune în care lucrurile, reprezentate prin cuvinte, numesc la rândul lor alte lucruri se numeşte sens spiritual; acesta e fondat pe sensul literal şi îl implică. / Lubac, Exegese medievale: *Les quatre sens de l'écriture 2.2, pp. 272 ş.* urm., 285 ş. urm.; Smalley, The Study of the *Bible in the Middle Ages, pp. 303 ş. urm.* (Exemplul de revoluţie exegetică este mai puţin exegetic decât istoric – recepţionarea teoriei „argumentelor pentru precepte" la Maimonide. Despre aceasta, v. infra IV. B.)

101. Toma d'Aquino, *Summa theol*. I q.47 a.2; Origene, *Deprincipiis* 1.6 – 8, ed. Kot-schau, pp. 78 – 105.

102. Deoarece fiinţele spirituale, individualizate în

sine (adică prin formă), pot fi doar câte una din fiecare fel: v. *infra* III. B.3.

103. Despre logică şi univocitate: *supra* H.A.2 – 3, H.7; *infra* V.C.3 – 4. Cf. şi Langston, „Scotus and Ockham on the Univocal Concept of Being", pp. 105 – 129. Despre principiul anihilării, v. *infra* III. B.3, C.3, D.3; V.C.3.

104. *Infra* III. B.3.

105. *Centiloquium theologicum* conc. 6, 7 a, ed. Boehner, p. 44. Probabil că *Centi-loquium* nu este o lucrare autentică a lui Ockham. Cf. Iserloh, „Um die Echtheit des *Cen-tiloquiums*", pp. 78 – 103, 309 – 346; Boehner, „On a Recent Study of Ockham", în *Collected Articles*, pp. 33 – 42, şi Baudry, *Guillaume d'Occam*: Să *vie*, *ses oeuvres*, *ses idées sociales et politiques*, pp. 270 ş. urm., 286. Dar Ockham, la fel ca Scotus înaintea lui, admite posibilitatea ca Dumnezeu să-l mântuie pe Iuda Iscarioteanul care nu se căieşte, ori să-l piardă pe cel drept. Ockham se deosebeşte de autorul *Centiloquium-ului* mai degrabă în alte privinţe; v. *infra* III. B.3.

106. *Infra* III. B.3.

107. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* I d.37 q.u., în *Opera*, ed. Balic et al., 6: 299 – 302; *lectura* I d.37 q.u., în *Opera 11*: *411 – 419*; Ioannes de Râpa, „Jean de Râpa I sent. dist. XXXVII: De modo inexistendi divine essentiae în omnibus creaturis", ed. Combes şi Ruello, pp. 161 – 267, în special 264 – 265 şi nu. 88 – 89 (Aureoli, Scotus); E. Grant, *Much Ado*, p. 146 şi n. 137.

108. Scotus, *Reportată Paris*. *4* d.10 q.3, ed. Wadding, 11: 636 – 645; *Ordinatio 2* d.2 p. 2 q.3, ed. Balic, 7: 268 ş. urm.; Martin, *Ockham*, pp. 75 – 78; R. Seeberg, *Lehrbuch* 3: 522, 526 – 527.

109. Deniile şi Chatelain, *Chartularium* 1277 nr. 49, 1: 546. Combes şi Ruello („Jean de Râpa", p. 265 n. 819) remarcă pe drept cuvânt că, având în vedere negarea categorică de către Scotus şi Aureoli a unui vid astfel imaginat, importanţa condamnării pare dubioasă cel puţin sub acest aspect. Cred că dădea apă la moară celor care o doreau, dar nu era nicidecum obligatorie, deşi era foarte

frecvent citată textual. Pentru altă părere, v. E. Grant, *Much Ado*, pp. 108 – 111, şi *infra* n. 122.

110. *Supran*. 97.

111. Scotus, *Reportată Paris*. 1 d.38 q.2 scolia 3, *Opera* 11: 217 (Wadding); Gilson, *Scot*, pp. 390 – 397 (citatul de la p. 391).

112. William Ockham, *Sent*. I d.37, pp. 567 – 568: „Sed «esse în aliquo per essenti-am, est esse în aliquo et nec ab e o nec ab aliquo sibi intrinseco distare quin sit ubicumque est ipsum vei aliquid ipsius".

113. William Ockham, *De Sacramento altaris*, ed. Birch, pp. 148, 348, 466; *Summa totius logicae* 1.44; Martin, *Ockham*, pp. 78 – 87; Stump, „Theology and Physics în de *Sacramento altaris*", în *Infinity and Continuity în Ancient and Medieval Thought*, ed. Kretzmann, pp. 207 – 230, în special 215 – 216 (negarea cantităţii cu referire la corpul lui Cristos în ostie). Trebuie remarcat că în această privinţă Gabriel Biel îl acceptă mai curând pe Scotus decât pe Ockham.

114. William Ockham, *Sent*. I d.37, p. 569. Demonstraţia lui Ockham se bazează numai pe presupunerea că „*x* este departe de *y* „(*x*/*y*) şi „*x* este în y „se definesc reciproc astfel încât – (*x*/*y*) = *x*-*y*. Nici măcar nu trebuie să investim (*x*-*y*) cu semnificaţie – aceasta fiind chiar intenţia lui Ockham.

115. Thomas din Strassburg, *Comentaria în IV libros Sententiarum* 1 d.37, după 10 bvb.: „secundum dico quod deus est ubique… quia sicut se habet magnitudo molis infinita ad omnem locum occupative, şic se habet magnitudo virtutis infinita ad omnem locum attinctive et conservative" / în al doilea rând, afirm că Dumnezeu se află pretutindeni… căci, aşa cum mărimea masei este infinită pentru orice loc după modul de ocupare, tot astfel mărimea virtuţii este infinită pentru orice loc după modul atingerii şi conservării /. Îngerii, pe de altă parte, se află în locuri „non circumscriptive, sed diffinitive" /nelimitate, dar definitive /; corpurile materiale în ambele sensuri (după 108 ra). Termenii circumscriptive *şi* diffinitive *au* intrat în

circulaţie (E. Grant, Much Ado, *p. 130*). Dar de regulă prezenţa lui Dumnezeu în diverse locuri era admisă cel puţin definitiv.

116. Despre „infinitiştii" din secolul al XIV-lea, v. A. Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert* 1: 196 – 215; *Metaphysische Hintergrunde der spätscholastichen Natur-philosophie* 4: 381 n. 9 (aici apare cuvântul „infinitişti"); Murdoch, „*Mathesis imphiloso-phiam scholasticam introducta*: The rise and Fall of the Application of Mathematics în Fourteenth-Century Philosophy and Theology", în *Arts litteraux et philosophie au moyen âge*, pp. 215 – 254, în special 215 – 224; Breidert, *Das aristotelische Kontinuum in der*

Scholastik, pp. 33 – 40. Faimoasa demonstraţie a lui Grigore din Rimini despre cum a putut crea Dumnezeu un număr infinit de îngeri într-un timp finit mai fascina generaţia de dinainte de Galilei: Benedictus Pereira, *De communibus* 10, p. 593.

117. E. Grant, *Much Ado*, pp. 116 – 147 ş. *passim*.

118. Thomas Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium*, ed. H. Savil, pp. 177 – 180, trad. E. Grant, *A Sourcebook în Medieval Science*, pp. 555 – 568; Koyre, „Le vide et l'espace infini au XIVe siècle", pp. 45 – 91, în special 83 – 84.

119. Combes şi Ruello (ed.), „Jean de Râpa", p. 233. La de Râpa, teoria complexă seamănă cu teoria reprezentării schimbării calitative la Oresme (*infra* V.B.3) prin aceea că, pentru fiecare punct din spaţiul infinit, el presupune o gradaţie a intensităţilor până la infinit; aproape că „Dumnezeu" îndeplineşte rolul atribuit de Oresme celei de-a patra dimensiuni absente.

120. Nicole Oresme, *Le Livre du ciel et du monde* 1.24, ed. Menut şi Denomy, p. 176. Contextul discuţiei este pluralitatea lumilor (v. şi *infra* ÎN. B.3). Oresme, care nu sugerează doar posibilitatea unor lumi alăturate, ci şi a unor lumi aflate una înăuntrul celeilalte (alt univers în

interiorul pământului), dovedeşte în dizertaţii că are cunoştinţă de *relativitatea* măsurătorilor spaţiale, lucru care ne aduce aminte de unul din argumentele enunţate în favoarea caracterului nedetectabil al contracţiei Fitzgerald (p. 168).

121. *Infra* III. B.4; E. Grant, *Much Ado*, pp. 119, 132 şi urm., consideră că „realitate" înseamnă „realitate fizică" şi nu o poate reconcilia cu desemnarea spaţiului drept „imaginar". Cred că ambiguitatea poate fi înlăturată prin interpretarea realităţii ca *possible realis*. În acest caz, „imaginar" nu trebuie să se refere, cum presupune Koyre („Le vide et l'espace", p. 52), doar la un spaţiu „independent".

122. Nicole Oresme, *Le Livre du ciel* 2.8, pp. 368 – 370. Oresme argumentează posibilitatea unei mişcări rectilinii nedefinite a universului în spaţiu. Cf. E. Grant, „The Condemnation of 1277: God's Absolute Power and Physical Thought in the Middle Ages", pp. 211 – 244, în special 230. Poate că Grant exagerează impactul condamnării; cf. *supra* n. 109.

123. Franciscus Suárez, *Disputationes metaphysicae* dis. 30 sec. 7, 3 – 4, 11, în *Opera omnia*, ed. Berton, 16: 95, 96, 98.

124. Într-o anumită măsură, metafizica luminii, alimentată de surse neoplatoniciene, a furnizat şi un model de omogenitate a materiei – cel puţin a materiei primordiale. A cunoscut o puternică dezvoltare în Evul Mediu în două tradiţii independente. Metafizica luminii – Grosseteste – n-a fost uitată: Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100 – 1700*, pp. 128 – 134. Noţiunea de *species* ca forţe (*propagatio specierum*, *formarum*) (*ibid.*, pp. 104 – 116) ar fi putut da naştere unei noi concepţii despre legile naturii (Schramm, *infra* III.n.22). Câteodată, atributele omniprezenţei par să fie transferate luminii – împreună cu sensul activ al unei eficiente totale: Witelo. *Liber de intelligentiis IA*; 8.1 – 4; 9.1 – 2 („natura lucis est în omnibus"), în *Witelo*: *Ein Philosoph und Anturforscher des XIII. Jahrhunderts*, ed.

Baeumker, pp. 7 – 14. Pe de altă parte, Cabala a promovat imaginea luminii primordiale şi nediferenţiate ca simbol al „nelimitatului" (*En Sof, or en sof*). Într-adevăr, „materia primă" neoplatoniciană este lumina despre care psalmistul spune că Dumnezeu o poartă drept veşmânt (*ote or kesalma*): Nahmanide, *Perush hatora* la Gen. 1. Deşi nu ignor aceste tradiţii şi fuziunea lor ulterioară cu noile concepţii asupra spaţiului, ele îmi par în cel mai bun caz o modalitate suplimentară de a exprima un sens al omogenităţii materiei atunci când, mai târziu, s-a simţit această nevoie.

125. William Ockham, *Quodlibeta* 6 q.6, *Philosophical Writings*, ed. Boehner, p. 26; *Sent. prol.* q. l, *OT* 1.1: 38. E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenninislehre Wilhelms von Ockham*, pp. 56 – 57.

NOTE
93

126. *Supra* I.nu.18 – 19 (Gassendi, Galilei).

127. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia* 1.27, în *Werke*, ed. Wilpert, pp. 34 – 36 (pp. 27 – 28 în ed. Strasbourg): „Hinc omnis religio în sua cultura necessario per theologia m afirmativam ascendit... et ita theologia negativa adeo necessaria est quo ad aliam afirmationis ut sine illa deus non coleretur ut deus infinitus, sed potius ut creatura, et talis creatura idolatria est... et hoc quidem quia verissimum verius per remotionem et negationem de ipso loquimus, sicut et Maximus Dyonisius... quem rabbi Salomon [ibn Gebirol] et omnes sapientes sequuntur". / De aici rezultă că orice religie în cultivarea ei se dezvoltă în mod necesar printr-o teologie afirmativă... şi astfel, o teologie negativă devine atât de necesară pentru altă teologie de afirmare, încât fără ea Dumnezeu nu ar putea fi cultivat ca un Dumnezeu infinit, ci mai degrabă ca o creatură; şi o atare creatură este pură idolatrie... şi, desigur, acest lucru, fiindcă este cel mai adevărat, îl rostim mai adevărat prin detaşare şi negare, precum Dyonisios cel Mare... pe care rabinul Solomon [Ibn Gebirol] şi toţi înţelepţii îl urmează. / Spre deosebire de tradiţia

neoplatonicianã şi de Maimonide, la Cusanus principiul motric în teologia negativă nu este unicitatea lui Dumnezeu, ci mai degrabă infinitatea lui Dumnezeu.

2 Z. Ibid. 1.13, pp. 15 – 16 (pp. 13 – 14).

129. Despre epistemologia lui Cusanus, v. Cassirer, *Das Erkenninisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* 1: 21 – 61, în special 25 – 31 (*approximatio*, *similitudo*). Nu cunosc la Cusanus niciun studiu despre teoria limbajului. Cusanus susţine că toţi termenii şi toate denumirile noastre sunt *imprecise* şi dobândesc *praecisio* doar prin ideea de Dumnezeu: de ex. *Idiotaie de mente* 3, *Werke*, p. 242 (p. 172): „N-am deus est cuiuscunque rei praecisio". / Căci Dumnezeu este precizia oricărui lucru. /

130. Despre finitudine şi mişcare: Nicolaus Cusanus, *De docta ign*. 1.11, *Werke*, pp. 61 – 63 (pp. 45 – 46). Cf. Koyre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, pp. 6 – 24. Despre omniprezenţă: Cusanus, *De docta ign*. 2.12, *Werke*, p. 63 (p. 47): „unde erit machina mundi quasi habens undique centram, et nullibi circumferenţiam, quoniam circumferenţia et centram deus est qui est undique et nullibi" / de unde rezultă că mecanismul lumii este asemenea unuia care are peste tot un centra şi nicăieri o circumferinţă, fiindcă circumferinţa şi central sunt Dumnezeu, care este pretutindeni şi nicăieri /. Originea metaforei este „Cartea celor XXIV de filosofi" (cf. Harries, „The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor", pp. 5 – 15). Cf. şi Cusanus, *Apologia doctae ign.*, *Werke*, pp. 110, 115 (pp. 79, 82).

131. Nicolaus Cusanus, *De docta ign*. 2.4 – 5, *Werke*, pp. 44 – 48 (pp. 34 – 38), rezumat la p. 47: „Subtili intellectu ista altissima clare comprehenduntur: quomodo deus est absque diversitate în omnibus, quia quodlibet în quolibet, et omnia în de-o quia omnia în omnibus, sed cum universum ita sit în quolibet quod quodlibet în ipso, et universum în quolibet contracte id quod est ipsum contracte". / Aceste concepte foarte înalte sunt înţelese desluşit de un intelect subtil: în ce mod se află Dumnezeu

fără deosebire în toate, fiindcă fiecare lucra se află în altul şi toate sunt în Dumnezeu; fiindcă toate se află în toate; dar întrucât universul se află astfel în orice şi orice se află în el însuşi, şi universul este comprimat în orice, adică el însuşi este comprimat. / Cf. *De visione Dei*, în *Werke*, pp. 305 – 307 (pp. 219 – 221).

132. Nicolaus Cusanus, *De docta ign*. 2.13, *Werke*, pp. 67 – 69 (pp. 50 – 51); *De coniec-turis* 2, *Werke*, pp. 152 – 154 (pp. 110 – 111).

133. Nicolaus Cusanus, *De docta ign*. 2.7, *Werke*, p. 53 (p. 40): „Unde aiebant vet-eres stoyci formas omnes în possibilitate actu esse: sed latitare et per sublationem tegu-menti apparere… Peripatetici vero solum possibiliter formas în materia esse dicebant, et per efficientem educi. Unde stud verius est: … forme non solum sunt ex possibilitate sed

efficiente". / De aici vechii stoici afirmau că toate formele sunt prin act în potentă: dar stau ascunse şi apar prin îndepărtarea învelişului; însă peripateticienii spuneau că formele se află în materie numai ca posibilitate şi că ies la iveală printr-o cauză eficientă. Şi este mai adevărat că: formele nu sunt numai după potentă, ci şi după cauza eficientă./

134. Nicolaus Cusanus, *ibid*. 2.1, p. 39 (p. 30): „Solum igitur absolute maximum est negative infinitum… universum vero… privative infinitum". / Aşadar, numai maximul absolut este un infinit negativ… iar universul… este un infinit privativ. / Cf. Blumenberg, Die Legitimität *der Neuzeit*, *p. 474*.

135. De ex. Nicolaus Cusanus, *De docta ign*. 2.4, *Werke*, pp. 44 – 46 (pp. 34 – 35); cf. *supran*. 127.

136. Bernardino Telesio, *De rerum natura iuxta propria principia*, ed. Spampanato; despre el, v. Cassirer, *Erkenninisproblem*, pp. 232 – 240. O legătură similară

între senzualism, materialism şi dinamism caracterizează multe din noile filosofii italiene ale naturii: Cardanus, Campanella, Bruno. Bacon, ne aminteşte Randall, îl numea „primus novorum virorum" – primul dintre moderni: *The Career of Philosophy* 1: 202. Despre conceptele legate de spaţiu, v. E. Grant, *Much Ado*, pp. 192 – 194, cu care sunt de acord în privinţa vestigiilor fizicii stoice – nu atât din cauza conceptului de spaţiu, cât a celui de forţe. Oricât mi-aş dori, nu găsesc la Telesio „urme" din Philoponos.

137. Telesio, *De rer. nat.* 4. XXIV, p. 728; şi aceasta este o doctrină stoică. V. şi Hoffding, *History of Modern Philosophy*, pp. 92 – 102.

138. Despre istoria timpurie în gândirea socială modernă, v. *infra* IV. A.l. Şi acesta are origini stoice: Kristellar, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, p. 102 (autoconservare). Mai puţin convingătoare este deducerea triadei lui Kristellar – fierbinte, rece şi materie – din triada aristotelică – formă, materie şi privaţiune (*supra* II. B.2). El respinge – fără să spună de ce – analogia cu dragostea, ura şi materia, proprii lui Empedocle.

139. *The Works of Archimedes*, trad. Şi ed. Heath, pp. 221 – 222.

140. Nicolaus Copernicus, *De revolutionibus orbium coelestium* 1.1 e.8. Dacă Copernic credea într-un univers material finit şi sferic plasat într-un spaţiu infinit (cum par să sugereze observaţiile sale), putem suspecta din nou influenţe stoice. Koyre, *From the Closed World*, pp. 31 – 43, ne aminteşte că universul lui Copernic este „încă ierarhic"; cf. şi lucrarea *The Astronomical Revolution*: *Copernicus-Kepler-Borelli*, trad. Moddison, p. 72 n. 7.

141. Nicole Oresme, *Le Livre du ciel* 1.24, p. 176: „Je respon, et me semble premierement, que entendement humain aussi comme naturelment se consent que hors le ciel et hors le monde qui n'est pas infiny est aucune espace quelle que elle soit, et ne peut bonnement concevoir le contraire". / Răspund, şi îmi pare înainte de toate că înţelegerea umană, prin natura ei, consimte că dincolo de cer şi dincolo de lumea care nu este infinită nu există

niciun fel de spaţiu, oricare ar fi acesta, şi nu poate, pur şi simplu, concepe contrariul. / (Acelaşi lucru este valabil şi în privinţa eternităţii.)

142. Guerlac, „Copernicus and Aristotle's Cosmos", pp. 109 – 113. Nu este un argument convingător. Dacă Copernic credea în sfere materiale, chiar rigide, este de asemenea o chestiune larg dezbătută. Cf. N. Jardine, „The Significance of the Copernican Orbs", *Journal for the History ofăstronomy* 13 (1982): 168 – 194.

143. Galilei, *Opere* 12: 171 ş. urm. O biografie recentă rezumă pe bună dreptate deosebirea metodologică dintre Bellarmino şi Galilei: „Galileo also sprach von «tausend Beweisen», während Bellarmin auf den cinen «zwingenden Beweis» wartete. Hinter diesem Unterschied vorbirgt sich die radikale Differenz der Erkenninishaltung der neuen Wissenschaft cinerseits und der scholastischen Philosophie anderseits". / Galilei vorbea deci despre „o mie de dovezi", în timp ce Bellarmino aştepta acea „dovadă constrângătoare". În spatele acestei distincţii se ascunde diferenţa dintre atitudinea gnoseologică a noii ştiinţe, pe de o parte, şi cea a filosofiei scolastice, pe de alta. / Folosing, *Galileo Galilei*: *Prozess ohne Ende*, *Eine Biographie*, p. 322. Dar Folosing greşeşte generalizând „filosofia scolastică". E adevărat, exigenţa criteriilor *demonstraţiei* a crescut începând cu secolul al XIV-lea pentru a fi la nivelul idealului aristotelic al ştiinţei demonstrative din *Analiticele secunde*; aceasta a fost de ex. motivul pentru care Scotus şi Ockham au respins „dovada" fizică a omniprezenţei propusă de Toma (*supra* II. D.1 – 2). Dar atât Ockham cât şi generaţia lui, precum odinioară Aristotel, au încurajat demonstraţiile bazate pe probabilitate: A. Maier, „Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jhs.", în *Ausgehendes Mittelalter*: *Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jhs*. 2: 367 – 418. Despre felul în care utilizează Galilei principiul exegetic al acomodării, v. *infra* IV. B.2 şi Wallace, *Galileo and His Sources*, pp. 99 – 178.

144. *Credere est edere*: Ulrich Zwingli, scrisoare

către Alber (noiembrie 1524), *Sämtliche Werke*, ed. Egli şi Finsler, 3: 341; cf. Potter, *Zwingli*, pp. 156 – 157; Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahistreits în 16 tenih.*, *pp*. 40 ş. urm.; R. Seeberg, *Lehrbuch AX*, pp. 396 – 407, 458 – 479; Ozment, *The Age of Reformation*, *1250 – 1550*, p. 336.

145. Luther, *Werke*, *Kritische Gesamtausgabe* 6: 510. Se pare totuşi că Luthernu a folosit niciodată termenul *consubstanţiatio*; R. Seeberg, *Lehrbuch* 4.1, p. 400. Despre evoluţia poziţiilor lui Luther, v. Bizer, *Studien*, şi Hausamman, „Realprăsens în Luthers Abendmahilehre", în *Studien zur Geschichte und Théologie der Reformation*: *Festschriftfur Ernst Bizer*, pp. 157 – 173.

146. „Sol ei macht haben und regiern, mus ei freilich auch da sein gegenwertig und wesentlich durch die rechte hand Gotts, die allenthalben ist" / Dacă e ca el să aibă putere şi să conducă, trebuie bineînţeles să şi fie prezent aici şi în mod esenţial prin mâna dreaptă a lui Dumnezeu care este omniprezent /: Luther, *Werke* 23: 145; cf. 23: 159, 28: 141; Seeberg, *Lehrbuch* 4.1, pp. 462 – 466, 469 ş. urm. (omniprezenţă); Bizer, „Ubiquitat", în *Evangelisches Kirchenlexicon* 3: 1530 – 1532. Se pare că s-a căzut de acord: Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Théologie des Wilhelms von Ockham*, *ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation*, a exagerat rolul lui Ockham şi originile lui scolastice; cât de diferite sunt doctrinele lui Luther, în toate fazele, chiar în comparaţie cu cele ale nominalismului contemporan, se poate vedea din analiza exactă a poziţiilor lui Biel în Oberman, *The Harvest*, pp. 275 – 276.

147. Îmi aduc deseori aminte de observaţia lui Heine: „Karl I hatte von diesem theosophischen Schuster cine se grosse Idee, dass ei eigens cinen Gelehrten zu ihm nach Gbriitz schickte, um ihn zu studieren. Dieser Gelehrte war ghicklicher als sein koniglicher Herr. Denn wahrend dieser zu Whitehall den Kopf verlor durch Cromwells Beii, hat jener zu Gbriitz durch Jakob Bohmes Theosophie nur den Verstand verloren". / Carol I avea o impresie atât de bună

despre acest cizmar teozof, încât a trimis în mod special un savant la el la Gbriitz ca să îl studieze. Savantul a fost mai fericit decât stăpânul lui regesc. Căci, pe când acesta şi-a pierdut la Whitehall capul de securea lui Cromwell, celălalt nu şi-a pierdut la Gbriitz decât minţile cu teozofia lui Jakob Bbhme. / *Geschichte der Religion und Philosophie în Deutschland*, în *Werke* (Berlin, f.d.) 8: 62.

148. Blaise Pascal, *Pensées*, fragm. 383, 606, m (*Euvres complètes*, ed. Chevalier, Pp. 1188, 1282. Cf. Goldmann, *Le dieu cache*: *Étude's sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, pp. 57 ş. urm., 216 ş. urm., 264 ş. urm.

149. René Descartes, *Principiaphilosophiae* 2.25, AT, 8.1, p. 53: „dicere possumus [motum] esse translationem unius partis materiae sive unius corporis ex vicinia corum corporum, quae illud imediate contingunt et tanquam quiescentia spectantur, în viciniam aliorum" / putem afirma că [mişcarea] este trecerea unei părţi de materie sau a unui corp aflat în apropierea unor corpuri cu care sunt nemijlocit contingente şi par nemişcate în

apropierea altora /. În viziunea lui Descartes, numai în întregul său continuumul universal al unei substanţe întinse merită cu adevărat numele de corp, având o proporţie constantă de mişcare şi repaus (*quantitas motus*). Despre un corp izolat nu se poate spune că are margini distincte ori mişcare distinctă absolută; tendinţa lui de a-şi conserva mişcarea rectilinie uniformă este o „tendinţă" irealizabilă. Cf. Kenney, *Descartes*: *A Study of His Philosophy*, pp. 200 – 215. Lui Descartes îi lipseşte în acest caz un principiu fizic de individuaţie; Spinoza, Hobbes şi Leibniz şi-au construit teoriile astfel încât să remedieze şi această dificultate.

150. Descartes, *Principia* 1.37 – 53 (AT, 8: 62 – 71). Alton a încercat să explice regulile prin notaţie algebrică

în *The Vortex Theory on Planetary Motions*, p. 36. Cum a remarcat pe drept cuvânt Huygens, „videtur corpus secundum Cartesium non differe a vacuo philosophorum” / potrivit lui Descartes, corpul nu se diferenţiază de vidul filosofilor /. *Plece concernant la question du «mouvement absolut»*, *Œuvres complètes* 16: 221.

151. Descartes, *Principia* 1.37 (AT, 8: 61): *Quantum în se est*; p. 63: *seorsim spectatam*. Despre originea lucreţiană a termenului, v. I.B. Cohen, „Quantum în se est”. Altă sursă posibilă este cea etico-teologică: cf. Oberman, „Facientibus Quod în se est Deus non De negat Graţiam”, pp. 317 – 342. De ce a divizat Descartes principiul inerţiei în două părţi – una guvernând mişcarea (adică *quantitas motus*), cealaltă guvernând direcţia? Leibniz credea că în acest fel Descartes speră să asigure o structură prin care spiritele să poată influenţa corpurile mărunte, schimbându-le doar direcţia, nu şi mişcarea. Dar aceasta pare a fi mai degrabă o idee ulterioară, un beneficiu secundar (dacă într-adevăr rezolvă dificultăţile interacţiunii suflet-corp, ceea ce nu cred). Mai probabil, (m-v) este întotdeauna un scalar la Descartes; în tot cuprinsul „regulilor de mişcare”, schimbarea direcţiei se supune altei logici decât schimbarea mişcării.

152. V. contra acestei interpretări comune, Gabey, „Force and Inerţia in the Seven-teenth Century: Descartes and Newton”, în *Descartes*: *Philosophy*, *Mathematics and Physics*, ed. Gaukroger, pp. 230 – 320. El demonstrează că, la Descartes, termenul specific pentru forţă este *determinatio*. Chiar aşa fiind, cred că acesta este un palid substitut al forţelor reale. Se acordă totuşi mult mai mare atenţie forţelor şi acceleraţiilor în scrisorile matematice ale lui Descartes decât în *Principia*. V. *infra* V.B.5 – 6.

153. *Infra* III. C.4.

154. /n/kz III. A. 1, D. 1 – 3.

155. Descartes, *Principia* 2.36, AT, 8.1, p. 61.

156. M. Heyd, *Between Orthodoxy and the enlightenment*: *Jean-Robert Chouet and the Introduction of Cartezian Science in the Academy of Geneva*, pp. 72 – 80.

Cf. şi *supra* II. H.6 (Leibniz).

157. Îndeosebi Koyre, *From the Closed World*, pp. 125 ş. urm.; Jammer, *Concepts of Space*, pp. 26 – 32, 39 – 48; E. Grant, *Muchădo*, pp. 221 – 230.

158. „În ceea ce mă priveşte, cred că *natura* unui *spirit* este la fel de imaginabilă şi lesne de definit ca natura a orice altceva... Aşa cum, de pildă, concep că întreaga Idee *a* unui Spirit *în* general, sau cel puţin a tuturor Spiritelor finite, create şi subordonate, constă din aceste câteva puteri sau proprietăţi, şi anume Autopătrundere, *Automişcare*, *Autocontractare şi* Autodilatare precum şi Indivizibilitate... *Voi* adăuga şi ce se află în relaţie cu celălalt, şi anume puterea de Pătrundere, *de* Mişcare *şi de* Modificare *a Materiei*". *Henry* More, An Antidote *against Atheisme, or an Appeal to the Natural Faculties of the Minde of Man, Whether There Be Not a God 1.4* § *3*, p. 15. Acesta este un rezumat citat şi de Koyre (From the *Closed World*, *pp. 127* – 128) la Enchiridion *metaphysicum*, *CCXXVH*-XXVIII, tradus şi în J. Glavill, Saducismus *Triumphans* (*1681*), pp. 99 – 179, sub titlul The easie, *True and Genuine Notion... of a Spirit*. *Prin urmare*, More e preocupat să definească idei „clare şi distincte" în acelaşi fel cu Descartes.

159. Henry More, *Enchir*. *met*. CC. XXVn-XXVin; *The Immortality of the Soul* 1.2 § U, p. 20. Cea de-a „patra dimensiune", *spisitudinea*, diferă de speculaţiile lui Oresme privitoare la o a patra dimensiune (*infra* V.B.3); Oresme a avut în vedere *reprezentarea* calităţilor (mărimi intensive), pe când More face trimitere la dimensiunea lor. De fapt, *spisitudinea* este termenul lui Oresme pentru a treia dimensiune. Dar există o similitudine îndeajuns de accentuată pentru a ne întreba dacă există şi o legătură. Koyre (*From the Closed World*, p. 132) compară noţiunea de spisitudine cu cea de câmp, la fel cum tovoţ-ul stoic a fost comparat cu câmpurile fizice (*supra* II. B.3). Accentul pus în filosofia naturii de platonicienii de la Cambridge pe elementele neoplatoniciene mai degrabă decât pe cele stoice l-a determinat pe Cassirer să considere teoria

despre „spisitudine” o „curiozitate” accidentală a gândirii lui More: Cassirer, *The Platonic Renaissance* în *England*, trad. Pettegrove, p. 150 n. 1.

160. More, *Immortality of the Soul* 3.12 – 13, pp. 449 – 470, în special 450, unde „spiritul naturii” este descris ca „o substanţă necorporală, lipsită de Simţire şi Adversitate, pătrunzând întreaga Materie a universului şi exercitând o putere plastică în interiorul acesteia… deoarece nu poate fi descompusă în simple puteri Mecanice”. V. şi Cudworth, The *True Intellectual Sistem of the Universe 1.3* sect. XXXVII § 3, p. 148: „Mai mult decât atât, toţi Mecanicista *de* acest fel, fie Teişti, *fie* Atei, *nu* fac. decât să substituie, ca şi când ar fi… în locul *unei Mâini Vii*, *Mina de Lemn a unor Tâmplari sau Lăcătuşi*, *Mişcată de Fire şi Sârme*. *Aceştia* făuresc un soi de Lume Moartă şi înlemnită asemeni unei Statui Cioplite, care nu are în ea nimic Vital sau Magic [!]. *Pe* când celor care sunt Precauţi, li se va arăta cât se poate de limpede că există un Amestec *de Viaţă* sau Natură Plastică *şi de* Mecanism *care* permează întregul Univers Corporal”.

161. *Supra* II. H.6 – 7. Despre More şi Leibniz, v. Cassirer, *Platonic Renaissance*, pp. 150 – 156.

162. *Supra* n. 160.

163. More, *Enchir. met.* 1. VI.5, p. 42. Ar fi poate mult mai exact să spunem: spisitudinea lui Dumnezeu este nemărginită; el este „atotpătrunzător”; prin urmare, capacitatea de expansiune şi contractare pe care o posedă alte spirite nu-i poate fi atribuită în mai mare măsură decât capacitatea de autodistrugere. More renunţă aşadar la cea de-a doua jumătate a formulei tradiţionale conform căreia Dumnezeu este „pretutindeni şi nicăieri”. Cf. de asemenea *ibid.* 1.27, p. 171: spaţiul este „confusior quaedem et generalior reprezentatio essentiae sive essentialis presentiae divinae” / o reprezentare cam confuză şi prea generală a divinităţii /.

164. Copenhauer, „Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton, and Their Predecessors”, pp. 489 – 548, în special

515 – 529*; Adam kadmon*, *ibid.*, pp. 527 – 529; *tsimtsum*, *ibid.*, pp. 523 – 526 (v. n. urm.). Dimpotrivă, Arme Conway, pentru care Dumnezeu nu poseda întindere, aproba contractarea divină: Conway, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, ed. Loptson, p. 65: „Diminuit ergo în Creaturarum graţiam (ut locus ipsis esse posset) summum illum intensae suae lucis gradum, unde locus exoriebatur, quasi vacuus circularis, Mundorum spaţium". / Aşadar, din iubire pentru Creaturi (ca să poată avea şi ele un loc), a înjumătăţit suprema intensitate a puternicei sale lumini, de unde a luat naştere locul aproape gol şi circular – spaţiul Lumilor. / Cf. Rosenroth, *Kabbala denudata* (Sulzbach, 1677) 2: 150: „Deus creaturos mundos contraxit praesenţiam suam". / Dumnezeu şi-a comprimat puterea în lumile create. /

98

II. OMNIPREZENŢA LUI DUMNEZEU

165. Pe lângă argumentele lui Copenhauer contra lui Jammer (nu. 157, 164), merită să amintim că, până şi printre cabaliştii evrei care respectau reinterpretarea lurianică radicală, exista o dispută aprigă dacă „contractarea" (*tsimtsum*) trebuie înţeleasă literal(*kifshuto*) – conchizând în acest caz că omniprezenţa lui Dumnezeu, faptul că „umple toate lumile" (*memale kol amin*), nu poate fi luată literal – sau dacă *tsimtsum* trebuie înţeleasă metaforic (*shelo kifshuto*) pentru a salva astfel prezenţa reală în lume a lui Dumnezeu. O istorie a acestei importante dispute urmează a fi scrisă, dar v. Teitelbaum, *Harav miljadi umifleget habad 2*: 62 ş. urm., 78.

166. Lichtenstein, *Henry More*: *The Radical Theology of a Cambridge Platonist*, *passim*. Şi în această privinţă, principalele teze ale lui More se apropie de cele ale lui Leibniz.

167. *Infra* V.C.3 – 4.

168. *Tratatul teologico-politic* a apărut anonim în 1673. Cu excepţia *Eticii*, a fost singura lucrare publicată în timpul vieţii. *Etica* a circulat mulţi ani printre prieteni şi cunoştinţe; Leibniz a citit prima parte când se afla în

Olanda. Pentru discuţia noastră, are prea puţină importanţă dacă *Cogitata* a fost alcătuită înainte de *Principia* – cum crede Curley (*pace* Freudenthal): *The Collected Works of Spinoza* 1: 222 – 223.

169. Baruch Spinoza, *Cogitata metaphysica* 2.12, Van Vloten-Land, 4: 231: „De substantia vero extensa i-am antehac [adică în expunerea teoriei lui Descartes] satis locuţi sumus, *etoraeter has duas nullas alias cognoscim us* [subl. n.]”. Cf. *ibid.*, p. 225: „Transeundum i-am est ad substanţiam creatam, quam în extensam et cogitantem divisimus. Per extensam, materiam… intelligebamus. Per cogitantem vero, mentes humanas tantum [subl. n.]”. / Dar am vorbit îndeajuns până acum […] despre substanţa extinsă şi, în afara *celor două, nu mai cunoaştem altele*. […] *Trebuie să* trecem la substanţa creată, pe care o despărţim în substanţă extinsă şi substanţă gânditoare. Prin cea extinsă… înţelegem materie, în schimb, prin cea gânditoare, numai minţile omeneşti. / înseamnă că toate minţile (ideile) sunt una. Diferenţa dintre gândirea divină şi cea omenească constă în faptul că prima este unică, cealaltă este multiplă (ibid. 2.7 § *8, 4*: *215*). Cf. şi ibid. 2.1 § 1 şi *2.10*, Van Vloten-Land, 1: 221, unde existenţa separată a materiei este neechivocă; pe de altă parte, gândirea lui Dumnezeu diferă de a noastră numai fiindcă este spontană. Dar cf. ibid. 2.12, 4: 228.

110. *Ibid*. 1.2, 4: 192.

171. *Ibid*. 2.6 § 1, 4: 212: „… quia ostendimus [în Principiaphil. *Cartezia Nae*], *în* materia nihil praeter mechanicas texturas et operationes dări” /… fiindcă am arătat […] că în materie nimic nu e dat cu excepţia înlănţuirilor şi operaţiilor mecanice /. Dar Spinoza nu-şi dezvoltă încă maxima conform căreia ordinea lucrurilor coincide cu ordinea ideilor.

172. *Ibid*. 2.3, 4: 207. n.b. îi aparţine lui Spinoza: „Şi Deus, alunt, actus est purus, ut revera est, necesario est ubique et infinitus; n-am şi non esset ubique, aut non poterit esse, ubicumque vuit esse aut necessario [n.b.] moveri debebit; unde clare videre est, illos *Immensitatem*

De-o tribuere, quatenus ipsum ut *quantum* considerant”. / Dacă Dumnezeu, se spune, este act pur, cum şi este de fapt, el se află în mod necesar pretutindeni şi infinit; căci dacă nu ar fi pretutindeni sau nu ar putea fi oriunde voieşte să fie, va trebui în mod necesar să se mişte; de unde se vede clar că ei îi atribuie lui Dumnezeu *Imensitate* de vreme ce îl consideră *într-atât*. / Acesta a fost argumentul lui Toma şi Ockham.

173. *Ibid*. 2.3, 4: 207 – 208. De observat că analogia dintre *per potenţiam şi potentia regum*, respinsă de Spinoza, îi aparţinea lui Toma, *Summa theol*. 1 q.8 a.3: „Rex eram dici-tur esse in toto regno suo per suam potenţiam, licet non est ubique praesens”. / Se spune că este rege în întreg regatul prin puterea sa, chiar dacă nu este prezent pretutindeni./

174. *Korte Verhandling van God, de Mensch, en deszelfs Welstand*, Van Vloten-Land, 4: 15. Cf. Siegwart, *Spinoza’s neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen*

NOTE

99

Oluckseligkeit, în special pp. 110 – 134 (influenţa lui Bruno). Într-adevăr, se pare că şi Giordano Bruno a susţinut un fel de teorie a celor două substanţe. Nu e nevoie să lămurim diferitele straturi din *KV*, deoarece este evident că şi primul demonstrează clar un angajament monist.

175. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrată* 1 prop. 15, scolie, Van Vloten-Land, 1: 48 – 49.

176. *Ibid*.: „substanţiam corpoream, quatenus substantia est, non posse dividi”; cf. *id*., *Cogitata met*. 2.12, 2: 226: „Clare eram concipimus, ubi ad humani fabricam attendimus, talem fabricam posse destrui; at non aeque, ubi ad substanţiam corpoream attendimus, concipimus ipsam annihilari posse”. Cf. de asemenea *ibid*. 2.7, 2: 215: „Denique şi ad analogiam totius Naturae attendimus, ipsam ut unum Ens considerare possumus, et per consequens una tantum erit Dei ideea sive decretum

de Natura naturata". / substanţa corporală, în măsura în care este substanţă, nu poate fi divizată. [...] Când ne îndreptăm atenţia către maşinăria omenească, concepem în mod clar că o asemenea maşinărie poate fi distrusă; în schimb, când e vorba de substanţă corporală, nu putem concepe că poate fi anihilată în acelaşi fel. [...] în cele din urmă, dacă suntem atenţi la analogia întregii Naturi, o putem considera o singură Fiinţă şi, în consecinţă, va exista numai o singură idee de Dumnezeu sau conceptul de Natura naturata. /

177. *Supra* n. 6.

178. Spinoza, *Ethica 2* Ierna 5, 1: 87: „Şi partes, Individuum componentes, majores minores evadant, ea tamen proportione, ut omnes candem ut antea ad invicem motus et quietis rationem servent, retinebit indem Individuum suam naturam ut antea, absque ulla formae mutatione". / Dacă părţile care compun un Individ devin mai mari sau mai mici în raport cu mişcarea şi repausul într-o asemenea măsură încât toate continuă să-şi menţină aceeaşi relaţie, Individul îşi va păstra constant natura fără să-şi schimbe forma. / Aceasta este cea mai importantă propoziţie fizică – precum şi (*infra*, pp. 285 – 286) o imagine călăuzitoare în teoria lui politică. Secţiunea din *Ethica* 2 cuprinsă între propoziţiile 13 şi 14 (Van Vloten-Land, 1: 85 – 89) este un fragment de „fizică". Cf. Rivaud, „La physique de Spinoza", şi Lachterman, „The Physics of Spinoza's Ethics", în *Spinoza*: *New Perspectives*, ed. Shahan şi Biro, pp. 71 – 112; p. 105, n. 19, citează literatura corespunzătoare. Lachterman exagerează oarecum importanţa fizicii în gândirea lui Spinoza. Cf. Gueroult, *Spinoza* 2: 568. Atât în *Cogitata* cât şi în *Etică*, Spinoza formulează doar principiile – şi se abţine să precizeze cantitativ „legile mişcării" elaborate de Descartes ori de el (spre deosebire, de ex., de Malebranche). Spinoza foloseşte fizica în psihologia, în etica şi în teoria sa politică.

179. Spinoza, *Ep*. 32, Van Vloten-Land, 3: 119 – 123, în special 121; cf. *Ethica* 2 lema 7, scolie, 1; 88. Cf.

Sacksteder, „Spinoza on Part and Whole: The Worm's Eye View", în *Spinoza*: *New Perspectives*, pp. 139 – 159. Poate *că facies totius universi* (*Ep*. 64) nu ar trebui tradus nici prin „faţă" (care nu prea are sens) nici prin „înfăţişare sau formă", cum a sugerat Hallet, *Benedict de Spinoza*, p. 30 şi n. 39 – care sună ciudat chiar gramatical –, ci mai curând prin „personaj", „persoană" sau „individ". Bănuiesc că Spinoza l-a „Tiprumutat din Cabală (*partsuf*), dar a evitat termenul „persoană" din cauza conotaţiilor creştine şi antropomorfe. Sursa ar fi putut fi *Sha-ar hashamayim* de Abraham Cohen Herrera; despre posibila influenţă a lucrării asupra lui Spinoza, v. Scholem, introducere la versiunea germană: *Das Buch Sha*-ar *hashamayim oder Prorte des Himmels*, pp. 41 ş. urm. Cf. *supra* n. 7.

180. Spinoza, *Ethica* 3 prop. 6, 1: 127. De reţinut că, spre deosebire de Descartes şi Hobbes, Spinoza nu deduce acest principiu din fizica lui. Noţiunea fizică de inerţie este dedusă mai degrabă din versiunea legii ciocnirii corpurilor. Spinoza foloseşte fizica în

teoria psihologică (*ibid*. *2* ax.2, 1: 86: unghiul de incidenţă este egal cu unghiul de refracţie; dacă ambele sunt egale cu zero, corpul continuă pur şi simplu să se mişte). Despre psihologia lui Spinoza, v. *infra* V.C.5.

181. Spinoza, *ibid*. 5 prop. 35, 1: 266: „Deus se ipsum Amore intellectuali infinito amat". / Dumnezeu se iubeşte cu o Dragoste intelectuală nemărginită. /

182. *Cogitata* 2.9, Van Vloten-Land, 4: 217 – 219; p. 219: *potenţi aabsoluta*, *ordinaria*, *extraordinaria*. Despre istoria dialecticii *potenţia ordinata-absoluta*, v. *infra* cap. III.

183. *Cogitata* 2.10, 4: 219 – 221; cf. 1.3, 4: 193 – 197; 1.2, 4: 192. Puterea lui Dumnezeu este evident limitată la conferirea de existenţă posibilului: „Deique omnipotenţiam

tantum circa possibilia locum habere" / Iar omnipotenţa lui Dumnezeu are sens numai în ceea ce priveşte lucrurile posibile/ (4: 217). În *Principia phil. Cartezianae* 1 prop. 7, scolie, Van Vloten-Land, 4: 123, combate afirmaţiile lui Descartes ca fiind incompatibile cu propria putere de judecată şi cu celelalte afirmaţii ale sale.

184. Dar v. formulările ambigue din 2.7, 4: 215 („n-am şi Deus voluiset, aliam res crea-taie habuissent essentiam" / căci dacă Dumnezeu ar fi voit, lucrurile create ar fi avut altă esenţă) şi 2.9, 4: 218 („şi aliter Deus decrevisset" / dacă Dumnezeu ar fi hotărât altfel).

185. *Principia phil. Cartezianae* 1 prop. 9, scolie, 4: 133. Este greu de crezut că Descartes ar fi vorbit despre „perfecţiunile" lucrurilor întinse la care participă Dumnezeu. Despre modul unilateral în care Spinoza l-a prezentat pe Descartes, v. E. Gilson, *Études sur le role de la pensie medievale dans la formation du sisteme Cartezien*, pp. 299 – 315.

186. Nicolas Malebranche, *De la recherche de la verité*: *Eclaircissements* 10, răspuns la obiecţiile 2, 3 ed. Rodis-Lewis, m (*Euvres complètes de Malebranche* (de-acum încolo *OC*), 3: 144 – 151; *Entretiens* 8.8, *OC*, 12 – 13: 184 – 188. Cf. *Deferiseagainst Arnauld*, *OC* 6 – 7: 201. Termenul de-abia dacă joacă un rol în *Recherche*; e posibil să fi fost formulat ca răspuns la acuzaţiile de apropiere de poziţiile spinoziste (*infra* n. 191); importanţa lui a crescut în *Entretiens* şi ulterior. Că materia este una; că – fie şi datorită insistenţei Bisericii – ar trebui considerată identică cu întinderea; şi că ideea ei în Dumnezeu este imaterială – toate acestea sunt prezente în *Recherche*. Nu trebuie să căutăm o schimbare în teoria generală care să explice apariţia termenului, cu excepţia exigenţelor polemice abia menţionate, cum argumentează de ex. Connell, *The Vision în God*: *Malebranche*'s *Scholastic Sources*, pp. 56 – 57, 322 – 355.

187. *Entretiens* 2.3, *OC* 12 – 13: 52. *m*. *Infrav. A.1* şiv.n. II.

189. Entretiens4.14, *OC* 12 – 13: 98 – 99.

190. Bayle, *Dictionnaire*, *s.v.* Leucip; cf. (despre întreaga dispută Arnauld-Malebranche asupra întinderii şi existenţei) *ibid.*, *s.v.* Zenon din Eleea n. H; cf. *Entretiens* 8.8 (n. urm.). Scrisoare către Mairan, 12 iunie 1714, *OC* 19: 882 ş. urm.; citat de Cassirer, *Das Erkenninis-problem* 2: 569, n. 1: „L'Idee de l'etendue est infinie, mais son *ideatum* ne l'est peut-être pas" / Ideea de întindere este infinită, dar *ideatum*-ul său ar putea să nu fie (*ideea* şi *ideatum* sunt termeni spinozişti folosiţi *ad hominem*).

191. „Nicio minte finită nu poate înţelege nemărginirea lui Dumnezeu sau a oricăror alte atribute ori modalităţi ale divinului... Pe de altă parte, nimic nu este mai limpede decât întinderea inteligibilă", care, în consecinţă, nu este atribut divin (Entretiens *8.8*, OC 12 – 13: 183 – 184). Dar, ca idee, serveşte la demonstrarea existenţei lui Dumnezeu, căci o minte finită nu poate fi autoarea unei idei despre infinitate (Entretiens *2*.1 – 2, OC 12 – 13: 49 – 52). Nu am întâlnit această accepţiune pentru „întindere" inteligibilă în Eclaircissements.

192. Descartes, *Meditationes* 3, AT, 7: 40 – 46.

193. Newton, *An Historica*! *Account of Two Notable Corru*ptions *of Scripture*: *În a letter to a Friend*, *Opera*, ed. Horsley, 5: 529 – 530; Buchholz, *Isaac Newton als Theologe*, pp. 36 – 40 şi nu. 15 (literatură despre *Comma Johanneum*), 17 (text); şi Westfall, *Never at Rest*: *A Biography of Isaac Newton*, p. 490. Samuel Parker se referă atât la hermetism, cât şi la platonismul de la Cambridge ca la „conjecturile unui creier înfierbântat", în *A Free and Imparţial Cenzure* of the *Platonick Philosophie*, p. 107.

194. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, ed. Koyre şi Cohen, pp. 528 ş. urm., 760 – 764. „Scolia generală" a Cărţii III a fost adăugată în ediţia din 1713. McGuire, „Neoplatonism and Active Principles: Newton and the *Corpus Hermeticum*", în *Hermeticism and the Scientific Revolution*, pp. 95 – 142, în special 106 ş. urm., a arătat că accentul pus de Newton pe Dumnezeu ca „Pantokrator" l-a îndemnat să combată doctrinele despre

anima mundi şi construcţiile înrudite care presupuneau agenţi intermediari semispirituali pentru explicarea forţelor – cum procedau într-adevăr platonicienii de la Cambridge.

195. Indivizibilitate: Clarke, scrisoare către Leibniz, în *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. Gerhardt (de-acum înainte GP), 7: 368: „Căci *Spaţiul Infinit este Unul*, absolut şi *în esenţă indivizibil*". Divizibilitate: Newton, *Opticks* 3.1, p. 403 (cf. *infra* m. E.l). Despre rolul lui Newton în formularea răspunsurilor lui Clarke, v. A. Koyre şi I.B. Cohen, „Newton and the Leibniz-Clarke Correspondence with Notes on Newton, Conţi, and Des Maizeaux", pp. 69 ş. urm. Voi avea în vedere doar acele opinii ale lui Clarke (despre Newton) care par autentice, fiind menţionate de Newton însuşi.

196. Al patrulea răspuns al lui Clarke, GP, 7: 383: „Părţile, în sensul corporal al cuvântului, sunt *separabile*, combinate, unite… Spaţiul infinit însă, cu toate că îl putem înţelege *parţial*, adică poate fi conceput în imaginaţia noastră ca alcătuit din Părţi; totuşi Acele Părţi… *fiind în esenţă imposibil de deosebit şi* nemişcate *în* raport cu celelalte, nefiind separabile *fără o* contradicţie expresă în Termeni… în consecinţă, Spaţiul este în sine Unul în esenţă *şi, de* asemenea, absolut indivizibil". *Cf. E. Grant*, Much Ado, pp. *250 – 251*.

197. Newton, *Principia* 1 def. 1 (*quantitas materiae* = densitate mărime); 3 prop. 6, teorema 6, cor. 4, p. 404 (densitate egală = raport egal între inerţie şi volum); în ed. a 3-a la *id.*, *Opticks* s-a adăugat chest. 31, p. 389: „Toate corpurile par alcătuite din Particule Solide". *Ibid.* p. 400: „… mi se pare probabil că iniţial Dumnezeu a conferit materiei forma unor Particule solide, masive, impermeabile, mobile… în acea proporţie, în raport cu spaţiul, care să convină cel mai mult Scopului pentru care le-a creat; şi că aceste Particule primitive, fiind Solide, sunt incomparabil mai dure decât oricare Corp poros compus din ele; nicio Forţă obişnuită nu este în stare să separe ceea ce Dumnezeu însuşi a făurit ca întreg în prima

creaţie”. Cf. şi supra n. *195* şi Principia *3 regula* 3, ed. Cajori, p. 399. Mach, Die Mechanik *în ihrer Entwicklung*, *p. 188*, a numit această definiţie a masei circulară; cf. ed. Cajori, p. 638, care a atras atenţia asupra fundamentării atomiste a noţiunii de densitate la Newton; cf. şi Unpublished *Scientific Papers of Sir Isaac Newton*, *ed. Hali* and Hall, p.316 şi-n.2, iar recent, Freudenthal, Atom uni *Individuum im Zeitalter Newtons*: *Zur Genese der mechanistischen Naturund Sozialphilosophie*, *pp. 36* – 40; dar, cum a observat Cajori, atomii pot avea mărimi diferite. Despre dezvoltarea conceptului de masă la Newton, v. Westfall, Force în *Newton’s Physics*: *The Science of Dynamics in the 17th Century*, *Pp. 34*0 – 350, 448 – 456; cf. şi I.B. Cohen, „Newton’s Use of Force, or Cajori versus Newton”, pp. 226 – 230. Dificultăţile lui Newton provin în parte din identitatea – încă neexplicată – dintre masa gravitaţională şi cea inerţială; cf. ed. Cajori, p. 572.

198. Începând cu prima ediţie, Newton afirma apăsat *că principia* au fost scrise pentru a distinge mişcările adevărate de cele aparente (relative): *Principia* (1686), p. 11. În „Scolie”, spaţiul absolut este sinonim cu spaţiul imobil. Nu rezultă în niciun fel de aici

că centrul sistemului solar este şi centrul universului; aceasta este o ipoteză ulterioară: *Principia* 3, ipoteza 1, p. 408 (ipoteza 4 în ed. I, pp. 402, 417): „Centrum Sistematis Mundani quiescere. Hoc ab omnibus concessus est, dum aliqui Terramalii Solem în cen-tit> quiescere contendant”. / Centrul Sistemului Lumii este în repaus. Toţi sunt de acord cu aceasta, numai că unii consideră că în centru este aşezat în repaus Pământul, iar alţii Soarele. /

199. Newton, *Principia* 3, prop. 11, p. 408 (ed. Cajori, p. 419). Într-un fragment nepublicat, Huygens a afirmat odată despre mişcarea absolută în opoziţie cu cea relativă:

„non est mathematice dificilis materia sed physice aut hyperphysice” / nu matematica este o materie dificilă, ci fizica sau metafizica /: (*Euvres complètes* (1927) 6: 213.

200. *Principia* 3, regula 3, scolie, ed. Cajori, p. 388: „Întinderea, duritatea, impermeabilitatea, mobilitatea şi inerţia întregului rezultă din... părţi”. (Newton extrapolează în virtutea analogiei cu natura: acestea sunt calităţi universale întrucât „nu sunt supuse diminuării”. McGuire, „The Origins of Newton’s Doctrine of Essential Qualities”, pp. 233 – 260.) Greutatea este un fenomen universal (într-o notă marginală nepublicată, p. 402, Newton o numeşte „calitatea tuturor corpurilor”); şi totuşi, spre deosebire de vis *insista*, *nu* poate fi atribuită fiecărui corp individual: „Nu afirm că greutatea este esenţială corpurilor: prin vis *insista nu* înţeleg altceva decât inerţia lor. Aceasta este imuabilă. Greutatea lor se diminuează pe măsura depărtării de pământ”. Deosebirea dintre proprietăţile tuturor corpurilor şi proprietăţile corpurilor (individuale) a fost pusă limpede în evidenţă de Freudenthal, Atom *und Individuum*, *pp*. 42 – 46.

201. SH/? ralI.H.6.

202. Newton, *Principia* 1, pp. 10 ş. urm. (ed. Cajori, pp. 10 – 12).

203. Mach, *Mechanik*, p. 226; Jammer, *Concepts of Space*, pp. 158 – 160; pentru Huygens, *ibid.*, pp. 133 – 137; Freudenthal, *Atom und Individuum*, pp. 22 – 50, în specia 34 – 35 (care încearcă să lege conceptul redundant de spaţiu şi teoria corpusculară – cf. Newton – de noua realitate a societăţii burgheze, într-un mod foarte asemănător cu Mac-pherson: *infra* V.n. 1 17). Pentru rolul fizic mai pozitiv al spaţiului lui Newton, v. Toulmin, „Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time and Motion”, pp. 1 – 29, 203 – 227.

204. Newton, *Opticks* chest. 19 – 24, pp. 349 – 354; Westfall, *Force*, pp. 394 – 400; Koyre, *From the Closed World*, pp. 206 – 220. Conjectura unui univers cu unul sau două corpuri îmi aparţine. Despre speculaţiile lui Newton asupra forţelor, altele decât gravitaţia şi a implicaţiilor lor

teologice, v. McGuire, „Neoplatonism” (*supra* nu. 194, 200).

205. E. Grant, *Muchădo*, p. 244.

206. *Opticks*, p. 402 („până când acest sistem va necesita o Prefacere”); cf. Burtt, *Th Methaphysical Foundations of Modern Science*, pp. 291 – 297; *Principia* 3 prop. 10, teore ma 10 („Motus Planetarum în Celis diutissime conservări posse” / Mişcările Planetelor’s pot menţine pe Cer foarte mult timp); *Opticks* 3 chest. 22, pp. 352 – 353 („Iar o rezistenţă atât de mică nu va produce o alterare sensibilă a Mişcării Planetelor în 10.000 de Ani”).

207. Newton, *Observations upon the Prophecies of Holy Writ* 21.8, *Opera* 5: 449: „Nesăbuinţa comentatorilor urmărea ca prin această profeţie să prezică vremurile şi întâmplările, ca şi cum Dumnezeu ar fi hotărât să-i facă profeţi… Intenţia lui Dumnezeu a fost cu totul alta. El a dat aceasta [ştiinţa], ca şi profeţiile Vechiului Testament, nu pentru i satisface curiozităţile oamenilor permiţându-le să prevadă lucrurile, ci pentru ca, după în plinirea lor, să poată fi interpretate în lumina evenimentelor; pentru ca propria Providenţă şi nu interpretul, să se manifeste prin aceasta lumii”.

208. E. Grant, *Muchădo*, p. 242; despre principiul anihilării, v. *infra* III. B.3, C.3, D.3; V.C.3.

209. Newton, *Opticks* chest. 31, p. 403. Despre statutul ulterior, epistemologic, al spaţiului, v. *supra* II. H.5.

210. Al cincilea răspuns al lui Clarke, GP, 7: 426: „[Dumnezeul omniprezent] care nu este o simplă *intelligenţia supramundana* [semota a nostris rebus seiunctaque longe / diferită de lucrurile noastre şi total străină] *nu este departe de fiecare din noi* [Actele 17: 27 – 28]; *căci în el noi* (şi toate lucrurile) *ne avem viaţa, mişcarea şi Fiinţa*”.

211. Leibniz, GP, 7: 280. Despre primele concepţii filosofice ale lui Leibniz, v. Mazat, „Die Gedankenwelt des jungen Leibniz”.

212. GP, 1: 71 (scrisoare către Arnauld, f.d.): „corpus

quiescens nullum esse, nec a spatio vacuo differe" / nu există niciun corp nemişcat care să nu difere de un spaţiu gol /. Încă în 1678, scrie: „Ego nihil agnosco în rebus quam corpus et mentes 7 Nu recunosc în lucruri nimic altceva decât corp şi suflete/, iar sufletele le concepe ca puncte. Cf. B. Russel, *A Criticai Exposition of the Philosophy of Leibniz*, pp. 77 – 78.

213. De ex. GP, 6: 563, 571 („mon sisteme" / sistemul meu). Cf. *Essai de theodicee*, GP, 6: 136 („ce Sisteme" / acest Sistem /, referindu-se la ocazionalişti). Cf. *supra* I.n.9.

214. Bergson, „L'Intuition philosophique", pp. 809 – 827, în special 809 – 811.

215. Leibniz, *Opuscules etfragments inedits de Leibniz*, ed. Couturat, p. 518 (de-acum înainte *OF*); Russell, *Leibniz*, p. V; cf. GP, 7: 309: „În omni veritătţi universali afirmativa praedicatum inest subiecto, expresse quidem în veritatibus primitivis sive identicis... implicite autem în caieteris omnibus, quod analysi terminorum ostenditur..." / Predicatul se află în subiect în orice adevăr universal afirmativ: în mod evident, desigur, în adevărurile primare sau identice... însă în mod implicit în toate celelalte, lucru dovedit de analiza termenilor... /; şi în multe alte locuri. Una din sursele posibile ale lui Leibniz privind interpretarea ontologică a principiului predicatului-în-subiect poate fi controversa / (în secolul al XVI-lea) dintre interpreţii lui Toma referitoare la înţelegerea perseităţii formelor separate, de ex. Îngerii, a căror formă presupune esse aşa cum un *cerc* presupune rotundul" (Summa theol. 1 *q.50 a.5*; supra II. C.3 şi *n. 82*), fiinţa lor depinzând cu toate acestea de voinţa lui Dumnezeu. Cajetan a făcut o distincţie între perseitas simpliciter *şi* perseitasphysica; *în rezumatul lui* Franciscus de Silvestris, „Prima perseitas «superhabitudinem terminorum absolute sumptorum fundătur»: secunda vero «super habitudinem terminorum în esse naturali positorum»". / Prima perseitate „este fondată pe forma termenilor asumaţi în mod absolut": iar cea de-a doua „pe forma termenilor

dispuşi în existenţa naturală”. / Franciscus a obiectat că ultima a implicat-o pe prima: „Ut eram inquit S. Thomas Post. 1 lectio 14, «şi aliquod accidens de necessitate et semper inest subiecto, oportet quod habeat causa în subiecto, qua posita non possit accidens non în esse» „/ Căci, cum a spus Sf. Toma […], „dacă ceva se află întâmplător în subiect din necesitate şi continuu, trebuie să-şi aibă cauza în subiect, cauză care, o dată pusă, nu ar putea să nu se afle în fiinţare în mod întâmplător” /: Comment. În Summam c. *Gentiles 2 C.55* (*ed. Leonine*, 13: 396). Cf. K. Werner, Die Scholastik des späteren *Mittelalters 4.1*: *Derendaus-gang* der mittelalterlichen *Scholastik*, *pp. 325 – 326*. *Cf.* infra n. 217.

216. Ishiguro, *Leibniz’s Philosophy of Logic and Language*, pp. 71 – 93. În încercarea de a-l corecta pe Russell, Ishiguro exagerează simetria dintre propoziţiile relaţionale şi cele de tip subiect-predicat. Este adevărat că Leibniz considera toate sau majoritatea conceptelor noastre ca relaţionale. Dar credea în existenţa unor concepte pure, nonrelaţionale, deci şi în propoziţii ideale, nonrelaţionale, care le precedă pe toate celelalte. O apărare mult mai profundă a poziţiei conform căreia Leibniz „are nevoie de relaţie” îi aparţine lui Hintikka, „Leibniz on Plenitude, Relations and the Reign of Law”, în *Leibniz*, *A Collection of Criticai Essays*, ed. Frankfurt, pp. 155 – 190. Următoarea încercare de clasificare a celor patru semnificaţii ale reduceri la analiticitate îmi aparţine.

II. OMNIPREZENTA LUI DUMNEZEU

217. GP, 7: 301: „… sed semper aliqua eius ratio (înclinans tamen, non vero neces-sitans) reddi potest, quae lipsa ex rationum analysi… deduci posset” /… dar întotdeauna poate fi redat un argument al acestuia (totuşi determinat, nu însă şi necesar), ce ar putea fi dedus… din analiza argumentelor/. Cf. scrisoare către Arnauld, GP, 2: 46. Cf. Toma, Summa contra Gentiles *2.30*, *Opera* (*ed.* Leonine) *13*: 338: „licet omnia ex divina voluntate dependeant, quae necessitatem non habent nisi ex sui

propositi suppositione, non tamen propter hoc tollitur necessitas absolută a rebus, quasi oporteat nos fateri omnia contin-genter esse" / chiar dacă toate lucrurile depind de voinţa divină, lucruri care nu au o necesitate decât prin supoziţia scopului, totuşi, din cauza acestui lucru, necesitatea absolută nu este îndepărtată din lucruri, ca şi cum ar trebui să mărturisim că toate există în mod contingent /. Cf. şi Franciscus de Silvestris ad locum şi infra *III. A.1* – 2.

218. GP, 7: 200: „Discrimen inter *veritates necessarias et contingentes* idem est, quod inter numeros commensurabiles et incommensurabile… în surdis rationibus resolutio procedit in infinitum". / Diferenţa dintre adevărurile *necesare şi cele contingente este* aceeaşi ca între numerele comensurabile şi cele incomensurabile… rezolvarea continuă la infinit prin calcule necunoscute. /

219. *OF*, pp. 360, 376: „Ajo igitur Existens esse Ens quod cum pluribus compatibile est, seu Ens maxime possibile, itaque omnia coexistentia aeque possibilia sunt". / Afirm, aşadar, că Existentul este Fiinţă, fiindcă este compatibil cu mai multe, iar Fiinţa este posibilă în cel mai înalt grad, şi astfel toate lucrurile coexistente sunt deopotrivă posibile /. Cf. Russell, *Leibniz*, pp. VI-VII. Cu toate acestea, consecinţele nu sunt cu nimic mai „ciudate" decât în doctrinele anterioare cunoscute.

220. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (de-acum înainte *NE*) 2.25; GP, 5: 210.

221. NE 4.14; GP, 5: 439.

222. *Infra* III. B.3.

223. Cf. GP, 4: 433 („hecceite d'Alexandre"). Cf. *Disputatio metaphysica de principio individui* (1664) §18, GP, 4: 23.

224. *Leibniz-Clarke Corresp*. GP, 7: 373, 393, 395, 407; *Theodicee* GP, 6: 128.

225. Leibniz, *Demonstratio contra Atomos sumpta exătomorum contactu* (1690), GP, 7: 284 – 288.

226. GP, 7: 194: „Omne possibile exigit existere". /Tot

ce este posibil reclamă existenţă. /*Principe du meilleur*, Leibniz, *Monadologie*, / § 46, GP, 6: 614; *Theodicee* prefaţă, GP, 6: 44.

227. *Infra* III. B.4 (scolastică), E.2 – 3 (Leibniz).

228. Spinoza, *Ethica* 1 prop. 11, scolie, *Opera* 1: 44: „id necessario existere, cuius nulla ratio nec causa datur, quae impedit quominus existat" / există în mod necesar acel lucru pentru care nu este dată nicio raţiune sau cauză care să-l împiedice să existe /.

229. *Ibid*. 1 prop. 9, p. 42.

230. *Ibid*. 1 prop. 35, p. 66: „Quicquid concipimus în Dei postestate esse, id necessario est". / Tot ce concepem că există în puterea lui Dumnezeu există în mod necesar. / Anterior, în *Cogitata*, Spinoza distingea puterea absolută de cea rânduită a lui Dumnezeu (*supra* II.El; *infra* III. A.l, E.3), deci posibilităţile actualizate de cele neactualizate; în *Etică* ambele puteri au devenit una. Într-un fel, aşadar, Leibniz a trebuit să revină la o distincţie precum cea dintre *esse essentiae* şi *esse existentiae* (formulată explicit pentru prima oară de Henric din Gent). Pe de altă parte, el nu a făcut distincţie între un PRS esenţial şi unul existenţial; *infra* III. E.3.

231. *Supra n*. 219.

232. „Quod Ens Perfectissimum existit" / Deoarece există o Fiinţă Desăvârşită întru totul /: GP, 7: 261 – 262; cf. Russell, *Leibniz*, pp. 19 – 20. Leibniz şi-a perfecţionat ulterior

NOTE

105

demonstraţia, de ex. GP, 7: 310, prin faptul că nu a mai recurs la existenţă ca la o perfecţiune: însăşi *posibilitatea* unei asemenea fiinţe îi asigură existenţa. Dumnezeu este *radix possibilităţis*. Pentru o discuţie asupra acestei dificultăţi, v. şi Rescher, *The Philosophy of Leibniz*, pp. 78 – 79.

233. GP, 7: 311. De remarcat nota marginală. Cf. şi *OF*, p. 10.

234. Leibniz, *Principes de la nature et de la grave* §

1, GP, 6: 598: „La substance est une Être capable d'Action". / Substanţa este o Fiinţă capabilă de Acţiune. / Spontaneitate: *Theodicee* § 65, GP, 6: 135, 562. Cf. şi aşa-numita *Monadologie* §11, GP, 6: 608 („principe interne" / principiu intern).

235. Leibniz, *Monadologie* § 7, GP, 6: 607 („Les Monades n'ont point de fenetres" / Monadele nu au deloc ferestre); § 36, p. 613: monadele nu pot acţiona asupra altor monade, şi nici nu se poate acţiona asupra lor; principiul lor de acţiune se află „în ele însele", în fizica aristotelică, a conţine „în sine" un principiu de mişcare este indiciul că un corp se mişcă natural (*infra* III. C.l).

236. Leibniz, *Principes de la nature* §12, GP, 6: 603 – 604; *Monadologie* §78, GP, 6: 620; *Theodicee* să 59 – 63, 91, GP, 6: 135 – 137, 289 – 290; coresp. Leibniz-Arnauld, GP, 2: 86 (concomitenta sau armonia dintre substanţe ca o consecinţă a faptului că substanţele individuale conţin toate accidentele şi exprimă întregul univers); Leibniz către Contele de Hessa-Rheinfels (1686), GP, 2: 12: „(9) Que chaque substance singuriere exprime tout l'universe a sa maniere, et que dans să notion tous ses eveniments sont compris avec toutes leurs circonstances et toute la suite des choses extérieures... (13) Comme la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera a jamais..." / (9) Că fiecare substanţă individuală exprimă întregul univers în felul său, iar în noţiunea sa toate evenimentele sale sunt cuprinse cu toate circumstanţele lor şi cu întreaga suită de lucruri exterioare... (13) De vreme ce noţiunea individuală a fiecărei persoane conţine o dată pentru totdeauna ceea ce i se va întâmpla... / Cf. ibid., p. 17; GP, *1*: *382* (stări, armonie prestabilită); GP, 2: 136; GP, 3: 144 (trei ipoteze posibile: influxus physicus, *ocazionalism şi* armonie prestabilită). Cf. şi Cassirer, Leibniz Sistem *în seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, *pp. 393 ş. urm.*

237. Referinţele au fost adunate pentru prima oară de Russell, *Leibniz*, pp. 273 – 274. V. în special scrisoarea către Des Bosses (1710), GP, 2: 399, în care Leibniz

sugerează că înlănţuirea monadelor (pe care nu o numeşte încă *vinculum*) poate rezolva problema transsubstanţierii fără a presupune anihilarea monadelor. Termenul *vinculum* apare pentru prima dată într-o scrisoare către Des Bosses, GP, 2: 435. De o deosebită importanţă este GP, 2: 481 (*vinculum* este aici negenerabil şi incoruptibil). Deoarece doctrina s-a dezvoltat lent şi, pentru o vreme, cu titlu de încercare, s-ar putea rămâne cu impresia că Leibniz nu a favorizat-o niciodată cu adevărat: R. Latta, *Leibniz*: *The Monadology and Other Philosophical Writings*, p. 119. Cf. Boehm, *Le «vinculum substanţiale chez Leibniz»*: *Ses origines historiques*, pp. 5 – 32.

238. AC2.9, în special §şi, 4, GP, 5: 121 – 127; *Monadologie* §§14, 19 – 30, GP, 6: 608 – 612.

239. *NE* prefaţă, GP, 5: 44: „Les consecutions des gestes sont purement comme celles des simples empiriques". / Consecuţiile gesturilor sunt pur şi simplu precum cele ale simţurilor empirice simple. *INE* 1.1 §25, GP, 5: 72 (*notions de sens*: Gerhardt a încurcat paragraful). *NE* 1.1 §18 (sensurile generează propoziţii). Despre noţiuni clare şi confuze, 2.1. Apetiţie şi forţă: Belaval, *Leibniz*, p. 402.

240. Kant, *KdRV* B38 – 40 (în special 3 şi 4); B48 (în special 4 şi 5). „Nemijlocitul" şi „datul" nu se presupun reciproc, nici în istoria noţiunii de intuiţie, nici în utilizarea ei ulterioară (de ex. caracterul nemijlocit al Fiinţei şi al Neantului în logica lui Hegel). Recent, Hintikka a sugerat o reducţie „conceptuală" a intuiţiilor kantiene la conceptele singularelor: „Kantian Intuitions", pp. 341 – 345; *id.*, *Knowledge and the Known*: *Histor*

Ical Perspectives în Epistemology, pp. 126 – 134. Contra acestei interpretări, cf. Parsons, *Mathematics în Philosophy*: *Selected Essays*, pp. 110 – 149, în special 142 – 149. Kant va dezvolta mai departe în *Critică o* teorie despre timp care face din acesta o instanţă mijlocitoare între conceptele pure şi senzaţii, deoarece are afinităţi cu

amândouă (*infra* VI.n. 6). Mai mult decât atât, lui Hintikka i se opune chiar opinia explicită a lui Kant conform căreia singularitatea nu este „dată", ci construită de o categorie (*Allheit*). Consecvenţa sistematică poate fi de partea lui Hintikka; textul lui Kant, cu imboldurile lui istorice, favorizează ireductibilitatea *Anschaulichkeit-ului* la conceptualitate. Cf. de ex. H. Cohen, *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, pp. 26 – 38.

241. A treia scrisoare a lui Clarke, GP, 6: 367. De observat că o dispută similară s-a ivit în epistemologia secolului al XIV-lea: Aureoli a postulat o *esse apparens*; Ockham şi alţii i-au respins necesitatea. Cf. *infra* V.n.18 (lit.).

242. Corespondenţa Leibniz-Arnauld, GP, 2: 40 – 43, 50 – 52 (un Adam posibil şi unul real). Cf. În special p. 40: „Car comme il y a une infinite des mondes possibles, il y a aussi une infinite des loix, Ies unes propres à l'un, Ies autres à l'autre, et chaque individu' possible de quelque monde enferme dans să notion les loix de son monde". / Căci, aşa cum există o infinitate de lumi posibile, există de asemenea o infinitate de legi, unele proprii uneia, altele alteia, şi fiecare individ posibil din orice lume cuprinde în noţiunea lui legile lumii sale. / Cf. *ibid.*, p. 62.

243. Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science*: *The Classical Origins*: *Descartes to Kant*, pp. 394 – 405, 419 – 425 (p. 425: dinamica în calitate de „imagine a activităţii"), 461 – 469. La fel, Cassirer, *Leibniz*, în special pp. 297 – 302.

244. Cf. şi Leibniz, *ZB* 1.6, pp. 489 – 559, în special 515 – 517 (euharistie), 507 – 508 (transsubstanţiere); se află aici fragmente dintr-o lucrare de mari proporţii asupra demonstrării dogmelor catolice. Dar se observă că doctrina despre *vinculum* se potriveşte la fel de bine transsubstanţierii ca şi consubstanţierii. Cf. şi *Theodicee*, discurs preliminar, §18, GP, 6: 60 – 61. O soluţie anterioară diferită: scrisoare către Arnauld (f.d.), GP, 1: 75.

245. În această privinţă, Newton şi Leibniz erau de acord, contra lui Descartes şi Huygens. (*Principia* 2.46, AT,

8: 1, p. 68 [prima lege a mişcării]; Huygens, *De motu corporum expercussione*, (*Euvres* 16: 31.) Cf. Newton, *Opticks* 3 chest. 31, p. 398: „Căci Corpurile care sunt, fie absolut rigide, fie atât de moi încât le lipseşte total Elasticitatea, nu vor ricoşa”. Leibniz, scrisoare către Huygens (1692), *Mathematische Schriften*, ed. Gerhardt (de-acum înainte GM), 2: 145: corpurile care se ciocnesc se vor opri; doar corpurile elastice ricoşează. Cf. GM, 6: 103; *NE* 2.13 §21, GP, 5: 138; chiar corpurile neelastice pot fi tratate ca şi cum ar fi elastice: Leibniz către Clarke (dată?), GP, 7: 414 (se face referire la pasajul din Newton citat *supra*). Pentru o lecţie de metafizică despre mişcarea unei substanţe şi schimbările acesteia, v. corespondenţa Leibniz-Amauld, GP, 2: 78: „L’Homme qui ne continent cu’une masse figuree d’une durete infinie… ne scavoit envelopper en luy tous ses estats passes et futurs, et encore moins ceux de tout l’universe”. / Omul care nu conţine la propriu decât o masă de duritate infinită… nu ar şti să cuprindă în sine toate stările trecute şi viitoare, şi cu atât mai puţin cele ale întregului univers. / Urmează apoi faimoasa demonstraţie a măsurării forţei din imposibilitatea unui perpetuum *mobile*. *Cf.* Russell, Leibniz, *pp. 8*9 – 90; Westfall, Force, pp. *29*1 – 292, 294 – 295, 302 – 303; Freudenthal, Atom und *Individuum*, *pp. 7*1 – 77.

246. Leibniz către de Volder, GP, 2: 169: „Nempe hypothesi mea, quatenus corpora perfecte elastica non sunt, vis intestinis partibus quae et ipsae Elasticae sunt recipitur neque adeo perit, sed tantum sensibus subducitur, quae quidem consuetudini naturae et ordini id est experientiae et raţioni consentanea esse non negabis”. / Desigur, conform ipotezei mele, în măsura în care corpurile nu sunt perfect elastice, persistă o forţă în struc – NOTE

107

tura profundă a părţilor – care sunt şi ele Elastice –, şi nu dispare cu atât mai mult cu cât e subordonată simţurilor, forţă pe care desigur nu o vei considera

neconformă cu legea naturală şi cu ordinea – prin urmare cu experienţa şi cu raţiunea. /

247. G. Martin, *Leibniz, Logic and Metaphysics*, trad. Northcott şi Lucas, pp. 158 – 172.

248. Leibniz către Des Bosses (1712), GP, 2: 438.

249. *Ibid.*: „Sunt eram scenographiae diversae pro spectatoris situ, ichonographia seu geometrica reprezentatio unica est; nempe Deus exacte res videt quales sunt secundum Geometricam vertitatem, quamquam idem etiam scit quomodo quaeque res cuique alteri appareat, et ita omnes alias aparentias în se continent eminenter". / în faţa spectatorilor se află decoruri diferite, dar reprezentarea lor iconografică sau geometrică este unică; desigur, Dumnezeu vede lucrurile exact cum sunt ele, potrivit varietăţii Geometriei; deşi, în acelaşi timp, ştie cum se prezintă fiecare lucru fiecăruia, şi astfel cuprinde distinct toate celelalte aparenţe. /

250. Leibniz către Hartsoecker, GP, 3: 519.

251. Leibniz către de Volder (f.d.), GP, 2: 190: „Etsi autem revera nulla actio în natura sit sine obstaculo abstractione tamen animi separatur quod in re per se est, ab e o quod accidenţibus miscetur…" / însă, chiar dacă, de fapt, nu există în natură nicio acţiune fără împotrivire, sufletul distinge prin abstractizare ceea ce există în realitate prin sine de ceea ce se întrepătrunde cu întâmplarea… / Leibniz către de Volder (1705), GP, 2: 276: „universum corporeum compositum esse ex una substantia infinitis diversis modis affecta non dixerim, etsi materiam în se spectatam [!] (seu quoad passiva) ubique esse sibi similem dici possit. [Dici eram potest hactenus Realem esse Materiam quatenus în substantiis simplicibus ratio est quod în phaenomenis observatur passivi.]" / nu voi spune că universul corporal este compus dintr-o singură substanţă dispusă în moduri infinit de variate, deşi s-ar spune că materia, raportată la sine [!] (cât timp este pasivă), îşi este pretutindeni asemănătoare. [Căci se poate spune că Materia e Reală cât timp există o raţiune în substanţele simple, lucru observabil la fenomenele pasive.]

/ Cf. NE 3.10 §*15*, GP, 5: 325 (uniformitatea materiei); aflăm din GP, 2: 252 – 253 că masa este un concept abstract şi incomplet – spre deosebire de substanţă.

252. Leibniz, *Principes de la nature* § 5, GP, 6: 600; *Monadologie* § 26, GP, 6: 611; cf. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem* in der *Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts*, p. 189.

253. *NE* 2.23 §21, GP, 5: 205: „Les Écoles ont trois sort*esc' Ubiete… circonscriptive… definitive… La troisième* Ubiete est la repletive, qu'on attribuie a Dieu, qui remplit tout l'Universe encore plus eminemment que les esprits ne sont dans les corps, car îi opere imediatement sur toutes les creatures en les produisant continuellement, au lieu que les esprits finis n'y sşauroient exercer aucune influence ou operation immâdiate. Je ne scay şi cette doctrine des écoles merite d'estre tournee en ridicule, comme îi semble cu'on's efforce de faire". / Şcolile au trei tipuri de Ubicuitate… circumscriptivă… *definitivă*… *a treia* Ubicuitate *este* cea repletivă, şi este atribuită *lui* Dumnezeu care umple întreg Universul şi mai apăsat decât o fac spiritele aflate în corpuri; căci el acţionează nemijlocit asupra tuturor creaturilor producându-le continuu acolo unde spiritele limitate nu ar putea exercita nicio influenţă sau nu ar acţiona nemijlocit. Nu ştiu dacă această doctrină a şcolilor merită să fie luată în derâdere, cum pare că se încearcă a se face. / Cel mai mult se apropie de opinia lui Thomas din Strassburg, supra II. D.2.

254. Leibniz face distincţie între simplele agregate (de la „Corul îngerilor" la.» Cadavru") şi organisme (substanţe complexe, *vinculum*), de ex. În Anexa la scrisoarea către Des Bosses, GP, 2: 506. Agregatele nu au monade conducătoare sau dominante. Dar deosebirea poate fi pusă sub semnul întrebării din perspectiva lumii noastre luate ca întreg şi fiind mai mult decât un agregat; ea este guvernată de o monadă, cum este, de altfel.

II. OMNIPREZENŢA LUI DUMNEZEU

„Cetatea lui Dumnezeu", adică acel *assemblage des*

esprits (*Monadologie* să 85 – 89; *Principes de la nature* § 15; GP, 6: 621 – 622, 605; *Theodicee* §§146, 247 – 248, GP, 6: 196, 264 – 265). Prin ce diferă „corul îngerilor", „cetatea lui Dumnezeu" şi monadele aflate sub stăpânirea lui Dumnezeu? Pentru a păstra, aşadar, deosebirea dintre organism şi agregat fără a renunţa la concepţia universului condus de o singură monadă, Leibniz ar fi trebuit să facă distincţie între cele două semnificaţii ale „autorităţii". El nu putea s-o identifice pur şi simplu cu distincţia dintre asocierea mecanică şi cea teleologică, căci fiecare asociere, de la piatră la înger, înseamnă amândouă deopotrivă.

255. Russell, *Leibniz*, pp. 1 – 7, în special 3; cf. p. 1: „Pentru a-i face pe plac unui prinţ, a combate un filosof rival sau a scăpa de cenzura unui teolog, şi-ar fi asumat orice risc". Era de asemenea timid, şi a negat că ar fi avut vreun contact cu Spinoza, exceptând o scrisoare pe teme de optică – deşi ei s-au întâlnit, iar Leibniz a citit cu atenţie prima parte a *Eticii*. Cu toate acestea, deosebirea dintre poziţiile publicate şi cele nepublicate este doar de stil: monadele nu sunt o metaforă.

256. *Supra* I.D.

III

Omnipotenţa divină şi legile naturii.

A. OMNIPOTENŢA ŞI NATURĂ

1. Omnipotenţă şi adevăruri necesare

Câteva dintre cele mai enigmatice remarci ale lui Descartes se referă la situaţia adevărurilor eterne în raport cu omnipotenţa divină. Adevărurile eterne sunt *create* în sensul radical al cuvântului; chiar teoremele matematice sunt dependente de voinţa lui Dumnezeu. Descartes afirmă fără ezitare un lucru pe care până şi cei mai intransigenţi apărători medievali ai omnipotenţei divine l-au susţinut rareori, şi anume că Dumnezeu putea invalida chiar operaţiile matematice fundamentale, de exemplu 2 + 1 = 3, sau legile fizicii matematice, ori putea crea materie fără întindere.1 Şi nu a spus-o o dată sau de două ori, ci în mod consecvent şi fără prea multă variaţie.

Felul în care pot fi reconciliate aceste declaraţii extrem de voluntare cu idealurile lui de raţionalitate a fost multă vreme o problemă exegetică; mă voi referi la ea mai târziu. Descartes a dorit să vină în ajutorul teologiei posttridentine. Teologii şi filosofii erau în cel mai bun caz rezervaţi, iar în cel mai rău caz îngroziţi de implicaţiile a ceea ce părea să fie o relativizare a principiului noncontradicţiei.2

Spinoza, care a alcătuit la începutul carierei filosofice un ghid, *more geometrico*, la sistemul lui Descartes, i-a adăugat o anexă conţinând propriile poziţii diferite. Omnipotenţa divină şi necesitatea naturii, argumenta el, sunt unul şi acelaşi lucru, căci tot ce este realmente posibil în lume este în acelaşi timp la fel de necesar ca oricare adevăr matematic. Numai fiindcă aceasta se află dincolo de înţelegerea noastră imediată, facem distincţie între posibil şi necesar.3 Voinţa lui Dumnezeu (prin care el se iubeşte, adică se afirmă) şi cunoaşterea de sine ca o *causa sui* sunt de asemenea unul şi acelaşi lucru". Spinoza întrebuinţează o tehnică exegetică la care va recurge mai târziu, când se va ocupa de vocabularul teologic tradiţional, tehnică ce îşi merită numele de neutralizare prin amplificare: el extinde conotaţia unui termen până când acesta ajunge să însemne totul şi nimic.5 Ulterior, în *Etică*, a devenit mai explicit: „Tot ce concepem ca fiind în puterea lui Dumnezeu există în mod necesar". 6

Ca întotdeauna, Leibniz a căutat să medieze între extreme: voluntarismul radical al lui Descartes şi determinismul lui Spinoza; a descoperit o formulă de compromis în faimoasa distincţie dintre necesităţile logice şi cele fizice.7 Necesitatea logică (*necessite logique*) se întemeiază exclusiv pe principiul noncon

— V. nu. 1-198 la pp. 157 – 181 (n.ed.).

tradicţiei, căruia voinţa lui Dumnezeu şi chiar gândul lui îi sunt subsumate. Nu doar faptul că Dumnezeu nu poate crea contradicţii logice; nici măcar nu poate concepe

ca imposibil ceea ce din punct de vedere logic este posibil (*possibile log-icum* este unul din termenii pe care Leibniz i-a moştenit din tradiţia scolastică).8 Mai mult decât atât, Dumnezeu trebuie să gândească toate posibilităţile şi compatibilităţile prin necesitatea naturii sale. Orice altă necesitate – „fizică", „metafizică", „morală", „arhitectonică" – se întemeiază pe principiul raţiunii suficiente, principiu care îl „predispune pe Dumnezeu fără necesitate" (*înclinat sine necessitate*).*9*

2. Necesitate logică şi necesitate fizică

Nu putem supraaprecia meritele distincţiei lui Leibniz. El a formulat problema centrală a tuturor filosofiilor ştiinţei din secolul al XVII-lea până în zilele noastre. De ce am presupune că natura este bine structurată şi, prin urmare, inteligibilă? în ce sens sunt legile naturii „universale şi necesare" (Kant)? Necesitatea lor este evident mai puţin decât logică. Negaţia, să zicem, a legii gravitaţiei universale, nu presupune o contradicţie logică. Putem într-adevăr concepe un univers în care corpurile să se respingă (în loc să se atragă) direct proporţional cu masele lor şi invers proporţional cu pătratul distanţei dintre ele. S-ar putea să nu fie un univers în care se trăieşte confortabil, dar nu este contradictoriu în sine. Intuiţia – sau să-i zicem simţul comun – ne spune totuşi că există un sens în care propoziţiile legice sunt mai necesare decât afirmaţiile referitoare la contingenţe trecute – de pildă culoarea maro a casei mele. Leibniz deriva necesităţile extralogice din „marele principiu" al raţiunii suficiente10, bazat la urma urmei pe înţelepciunea lui Dumnezeu; dar principiul l-a condus la concluzii opuse în contexte diferite. Kant şi-a detaşat canonul „judecăţilor sintetice *a priori*" de orice considerente teologice. El dorea să le deducă din structura imuabilă a oricărei înţelegeri posibile.11

Dacă am dori să întemeiem necesităţile mai puţin-decât-logice pe fundamentul nu atât de ferm al inducţiei, suntem aduşi imediat la paradoxurile logice. Unele, cum ar fi cel al lui Nelson Goodman, se obţin chiar dacă admitem

că legile naturii nu sunt niciodată verificabile, ci în cel mai bun caz falsificabile. Despre orice generalizare a unor observaţii din trecut sub forma (*x*) [*A* (*x*) >*B* (*xı*\ se poate spune că este „confirmată” (fie şi în sensul modest de „nefalsificată”), indiferent dacă observăm în viitor fie cazul *B* (*x*), fie [-*B* (*x*)], deoarece proprietatea pe care o consideram în trecut *B* (*x*) poate fi acum [*B* (*x*-A-*Bix*) l- Inferenţele inductive sunt un permanent exerciţiu de petitio *principii*: ele presupun chiar perpetuarea unor proprietăţi pe care speră să le stabilească.12 O soluţie facilă pentru ieşirea din dificultate ar fi tratarea tuturor propoziţiilor legice drept enunţuri condiţionale contrafactuale. „Toate casele din Ierusalim sunt construite din piatră” ar fi în acest caz o propoziţie adevărată dacă şi numai dacă o casă neconstruită în Ierusalim ar fi fost construită din piatră dacă ar fi construită în Ierusalim.13 S-ar putea obiecta că termenul „legi ale naturii” a dispărut practic din vocabularul activ al savanţilor moderni – doar filosofii ştiinţei par să

se mai intereseze de el. Lucru doar în parte adevărat. Constantele naturii (precum viteza luminii sau constanta lui Planck), principiile (precum relaţiile de incertitudine ale lui Heisenberg) şi forţele poartă povara aceloraşi probleme ca legile anterioare – în măsura în care se implică nu doar universal, ci şi dintr-un anume fel de necesitate; adică, dacă nu sunt doar descriptive în orice privinţă, ci şi prescriptive în orice privinţă. Fizicienii, de pildă, nu privesc viteza luminii ca o simplă limitare temporară empirică; întrebarea „Ce se întâmplă cu un corp care se deplasează cu o viteză de două ori mai mare decât viteza luminii?” este total lipsită de sens, ar spune ei. Enunţurile legice nu au dispărut total din discursul nostru ştiinţific. Dar semnificaţia lor – ca să nu mai vorbim de justificare – de enunţuri legice este astăzi la fel de dubioasă ca la începuturile ştiinţei moderne. Au existat motive istorice serioase pentru ca statutul legilor naturii să

devină o problemă apăsătoare. Multe legi ale fizicii erau contrare intuiţiei. Indiferent dacă condiţionalele contrafactuale reprezintă sau nu adevărata formă a enunţurilor legice, este evident că unele legi fundamentale ale ştiinţei erau concepute şi percepute ca atare. Principiul inerţiei este un exemplu. În ochii celor care l-au formulat pentru prima dată, întruchipa realizările emancipatorii ale noii mecanici: elibera fizica de noţiunea antropomorfă naivă conform căreia corpurile posedă o *înclinaţio ad quietem*, o tendinţă către repaus.14 Oare nu dovedea el încă o dată că ştiinţa aristotelică constă din generalizările pripite ale datelor senzoriale? Dar faptul că orice corp tinde să îşi păstreze mişcarea rectilinie uniformă într-o direcţie dată este în mod vădit o propoziţie condiţională contrafactuală. Fizica cartezian considera toate corpurile ca tot atâtea părţi ale unuia şi aceluiaşi continuum material, diferenţiat doar prin mişcările relative dinăuntrul său.15 Mişcarea oricărui corp dat „m şi de la sine” (*inquantum în se est*) este doar o „predispoziţie”.16 Chiar în spaţiul infinit al lui Newton, este imposibil de observat o mişcare pur inerţială; pentru a observa un corp care se mişcă astfel, trebuie să ne apropiem de el la o distanţă finită şi să exercităm asupra lui o forţă de atracţie care să îi modifice cât de cât mişcarea. Principiul inerţiei, la fel cu legile a doua şi a treia de mişcare ale lui Newton, nu descrie natura, ci mai degrabă un caz-limită al stărilor naturale, despre care se va discuta mai târziu. Într-adevăr, trebuia reexaminat statutul logic – sau metafizic – al unor asemenea legi.

3. Dumnezeu, puterea absolută şi rânduită

Leibniz avea aşadar motive temeinice să fie mândru de distincţia, plină de consecinţe, dintre necesităţile logice şi cele fizice. îi permitea de asemenea să rămână un bun savant şi, în acelaşi timp, un teolog conformist, să creadă atât în liberul arbitru infinit al divinităţii, cât şi în ordinea prestabilită a lumii cu cel mai mare număr de compatibilităţi supuse celui mai mic număr de principii simple. „Aceasta este”, spune el despre distincţie,

„rădăcina contingentului, şi mă îndoiesc că a mai fost sesizată de altcineva”. 17 Dar ar fi trebuit să fie mai prudent. Distincţia dintre necesitatea logică şi necesitatea fizică nu este decât o reformulare a unei distincţii apărute la începuturile scolasticii, şi anume între puterea absolută şi rânduită de Dumnezeu (*potenţia Dei absoluta et ordinată*). Prima consideră

puterea lui Dumnezeu ca atare, fără a-i recunoaşte vreo limită, vreo lege restrictivă sau ordine, cu excepţia principiului noncontradicţiei; cea de-a doua consideră puterea lui Dumnezeu în măsura în care este actualizată sau realizabilă într-o ordine a lucrurilor. Este o distincţie care merită luată în consideraţie; lumea clasică nu a făcut-o niciodată. Aristotel a făcut o distincţie între necesitatea absolută şi cea relativă; însă ambele se referă numai la logică *sau* numai la fizică. De altfel, el încearcă întotdeauna să dovedească necesitatea conceptuală, logică chiar, a ceea ce înseamnă ordinea stabilită a lucrurilor.

Teologia medievală a introdus distincţia dintre cele două aspecte ale puterii lui Dumnezeu pentru a lărgi pe cât se poate orizontul lucrurilor pe care Dumnezeu le poate înfăptui fără a viola raţiunea. La sfârşitul Evului Mediu, scolasticii erau mânaţi de o nevoie aproape obsesivă de a născoci realmente ordini ale naturii sau ale graţiei diferite de cele recunoscute ca existente. Foarte puţini se îndoiau de corectitudinea generală a imaginii aristotelice a lumii; şi totuşi insistau asupra faptului că, dacă Dumnezeu ar dori, pământul ar înceta să mai fie centrul universului sau chiar locul propriu al tuturor elementelor grele.18 Dumnezeu ar putea mişca întregul sistem al universului, sfere şi tot restul în linie dreaptă, printr-un spaţiu vid nedefinit.19 Iar dacă aceasta i-ar fi fost dorinţa, mântuitorul lumii ar fi putut fi o piatră sau un măgar – *aut lapis, aut asinus.20*

Sau, iarăşi, Dumnezeu ne-ar putea oricând amăgi, chiar în certitudinile noastre fundamentale, sau cel puţin

implanta în noi noţiuni nemijlocite ale unor lucruri inexistente – *notiţia intuitiva rebus non existenţibus*; faptul că asemenea percepţii generează sau nu şi judecăţi greşite este o problemă care s-a pus deseori după refuzul lui Ockham de a admite că lucrurile ar putea sta astfel. Doar conştiinţa noastră de sine este mai presus de orice eroare, căci nu se poate să existăm şi să nu existăm în acelaşi timp.21 Aici se află una din sursele spiritului malign al lui Descartes, acea mătură nouă cu care spera el să cureţe calea în vederea unei modalităţi complet noi de filosofare. În aproape fiecare aspect al argumentaţiei, de la apelul către o îndoială radicală până la descoperirea lui *sum res cogitans* ca punct arhimedic de pornire în reconstrucţia lumii, Descartes foloseşte limbajul dispreţuit al teologiei medievale. La fel face şi Leibniz.

„Legile naturii" şi-au avut poate perioada de glorie în secolele XVII şi XVIII. Originea termenului era scolastică, sau poate chiar mai veche.22 La începuturile ştiinţei şi filosofiei moderne, termenul presupunea, pentru a-l cita din nou pe Kant, „universalitate şi necesitate". „Universalitatea" se referea la *omogenitatea* naturii, discutată în capitolul precedent. Rareori găsim în Evul Mediu acest sens asociat termenului „legi ale naturii". „Necesitatea", pe de altă parte, se referea la acea noţiune specifică a unor adevăruri necondiţionate, care nu sunt totuşi simple tautologii. Acest aspect al legilor naturii constituie tema capitolului de faţă. Scolastica medievală târzie era intoxicată de feluritele raţionamente ipotetice; teologii şi filosofii urmăreau dezvoltarea sistematică a ordinilor şi stărilor imaginare, pentru a sublinia astfel deplina contingenţă a lumii. De unde provenea această înclinaţie a minţii, şi în ce fel a contribuit ea la pregătirea revoluţiei ştiinţifice din secolul al XVII-lea? Avea oare doar semnificaţie filosofică, sau a afectat şi practica ştiinţifică? Suntem într-adevăr în pericol să exagerăm în

favoarea cauzei noastre. Nu am intenţia să umbresc noutatea reprezentată de începuturile ştiinţei moderne.

Dimpotrivă, cu cât înţelegem mai bine contribuţia raţionamentului ipotetic medieval la întreprinderea ştiinţifică a secolelor următoare, cu atât putem defini mai exact ce este nou în raţionamentul lui Galilei şi al contemporanilor săi. Folosind forme scolastice de raţionament, ei au descoperit un tărâm nou. Vreau să arăt pentru început de ce scolastica a privit acest tărâm de la distanţă, fără să poată pătrunde în el.

B. *POTENŢI A DEI ABSOLUTA ET ORDINATĂ 1. Surse patristice*

A considera iudeo-creştinismul unica insulă monoteistă într-o mare politeistă este o eroare istorică ce datează din Evul Mediu. *Theologia naturalis* aparţinând intelectualilor din lumea păgână afirma adesea unicitatea divinului.23 Una din cele mai puternice tendinţe ale filosofiei greceşti se străduia să elaboreze o viziune din ce în ce mai rarefiată a unui zeu *unic*, de la atacul lui Xenofan împotriva pluralismului antropomorf al miturilor, prin primul mişcător aristotelic şi logosul stoic, până la „unul" al lui Plotin. Neoplatonismul a cristalizat teologia negativă în forma pe care urma să o păstreze. Plotin chiar a negat că „unul" ar poseda conştiinţă de sine. Un act reflexiv i-ar afecta unicitatea transcendentă, căci atunci s-ar distinge aspectele „unului" ca obiect al cunoaşterii şi ca subiect cunoscător. Cel mult, i se poate atribui un fel de intuiţie nereflexivă.24 Cel mai frecvent, intelectualul greco-roman educat credea că, dincolo de respectul politic datorat zeilor comunităţii (asemeni veneraţiei noastre pentru steaguri), religia este unică în toată diversitatea cultelor. Cuvinte similare pune Augustin în gura lui Porphy-rios.25 Dar nu numai Părinţii Bisericii, chiar înţelepţii evrei de la sfârşitul Antichităţii erau conştienţi de schimbarea curentului de opinie. Tradiţia spune că filosoful păgân Zenon i-ar fi spus rabinului Akiba: „Tu şi cu mine, amândoi, ştim în inima noastră că idolatria nu are nicio bază"; la care Rashi, faimosul comentator medieval al Talmudului, a adăugat: „Dar acest Zenon era evreu" – nu putea în niciun chip să îşi imagineze un păgân

monoteist.26

Tradiţia clasică a propagandei antiiudaice şi anticreştine este remarcabilă prin lipsa unor atacuri serioase la adresa monoteismului.27 Conflictul dintre teologiile iudeo-creştină şi păgână nu se referă la numărul zeilor, ci la natura divinităţii – dacă era unică sau multiplă. Pentru gândirea greacă, Dumnezeu întrupa Principiul ordinii universale imuabile, de sine stătător şi lipsit de orice dorinţă: el nu are nevoie de nimic. Imaginea unui Dumnezeu ca personalitate morală, alegându-i pe unii în defavoarea altora şi participând la istorie – un intrus atotputernic –, ofensa simţul grec al armoniei. Faptul că Dumnezeu trebuie să neglijeze ordinea universală imuabilă spre a-şi concentra atenţia asupra lucrărilor unei naţiuni mărunte şi josnice din provincii – oare nu este asta „perspectiva broaştei?! a viermelui”? Aceasta era convingerea lui Celsus.28 Celsus, Porphyrios şi alţii şi-au îndreptat geniul polemic în direcţia rădăcinilor unor asemenea prezumţii.

III. OMNIPOTENŢĂ DIVINĂ

Critica filosofică adusă de ei Vechiului şi Noului Testament a pus bazele tuturor criticilor ulterioare.29 Dacă Dumnezeu este imuabil, se întrebau ei, cum a putut să se răzgândească în privinţa ordinii mântuirii? Şi dacă a dorit o anume ordine a naturii, oare ce înseamnă faptul că poate acţiona împotriva ei? Iar dacă este atotputernic, oare poate modifica trecutul, sau face din adevăr minciună, sau se poate anula? 30 Invocarea paradoxurilor omnipotenţei nu era echitabilă: cei vechi cunoşteau paradoxurile autoreferinţei în diverse domenii.

Teologia patristică era mult mai îngrijorată de argumentele concrete contra providenţei divine decât de paradoxurile abstracte: răspundea de obicei negând faptul că Dumnezeu vrea să acţioneze *contra naturam* sau că vrea să facă lucruri care nu sunt potrivite ori pe măsura (*decât*) naturii sale.31 înţelepciunea iudeo-elenistă a lui Solomon cuprinde o apărare specifică a puterii lui

Dumnezeu în raport cu ordinea naturii (*subest eram tibi cum volueris posse*), concomitent cu evidenţierea încrederii în această ordine.32 Origene pare să fi iniţiat formula care va servi discuţiilor ulterioare până în secolul al XIII-lea; el distingea în Dumnezeu *agere per potenţiam* de *agere per iustitiamP* Cea de-a doua înseamnă de fapt că Dumnezeu face totul „cu măsură" şi că are oroare de infinit. Faptul că distincţia ulterioară dintre *potenţia absoluta et ordinată* corespunde acestei distincţii mai vechi fusese remarcat de Grigore din Rimini.34

Numai o singură dată, în împrejurări dintre cele mai neaşteptate, întâlnim o tentativă sistematică de a interpreta natural toate miracolele. Un călugăr irlandez (?) din secolul al VII-lea, pe nume Augustinus, a scris un tratat puţin cunoscut intitulat *De mirabilibus sacrae scripturae*, în care miracolele din cărţile lui Moise erau reduse sistematic la fenomene naturale, cum au procedat protestanţii liberali ori teologii evrei din secolul al XIX-lea.35 Dacă nu am avea certitudinea timpului şi locului, am fi tentaţi să ne îndoim de amândouă, într-atât contravin prezumtivului *genius loci* şi *Zeitgeist*-ul*wi*.

În orice caz, chiar dacă întrebările privind întinderea voinţei lui Dumnezeu la ordinea naturii nu erau tratate sistematic în Antichitate – prea puţine chestiuni teologice erau astfel tratate –, întrebările de acest gen adăposteau un potenţial exploziv.

2. Primele dispute scolastice

Şi-au făcut apariţia în secolul al Xi-lea când Petrus Damiani, unul din cei mai fideli susţinători ai lui Grigore al VII-lea în lupta pentru investitură, a atacat moda recentă a argumentării logice în teologie. Acelora care persistau în a nega puterea lui Dumnezeu de a restitui virginitatea, *De divina omnipotentia* (Damiani) le dă un răspuns pe măsură.36 Aristotel afirma cândva că nici măcar zeii nu pot schimba trecutul *post factum*; subiectul era menţionat din loc în loc în literatura patristică.37 Damiani argumenta că, dacă ar dori, Dumnezeu ar putea realmente modifica evenimentele trecute, astfel încât Roma să nu fi fost

întemeiată, ca să nu mai vorbim de înfăptuirea unor miracole mai mici, precum restituirea virginităţii *post ruinam*, căci în mintea lui Dumnezeu propoziţiile adevărate nu au indice temporal.38 Chiar teologi moderaţi, precum Anselm de Canterbury, şi-au dat imediat seama de pericolul argumentului lui Damiani. O omnipotenţă fără limite, a

replicat Anselm, înseamnă în realitate slăbiciune.39 Un Dumnezeu care poate crea contradicţii se poate şi anula, cu omnipotenţă cu tot; un Dumnezeu care poate fi imaginat ca nonexistent nu poate fi nici *ens necessarium*. Voinţa lui Dumnezeu este cel puţin limitată de principiul noncontradicţiei. Cât priveşte ordinea stabilită de Dumnezeu, „nu se cuvine ca Dumnezeu să îngăduie vreo dezordine în împărăţie” (*Deum… non decet aliquid inordinatum în suo regno dimittere*) *40, căci* altfel s-ar putea interpreta că El doreşte în aceeaşi măsură în care nu doreşte o asemenea ordine. Obiectul voinţei lui Dumnezeu trebuie să rămână consecvent. De atunci încoace, aproape toţi sunt de acord cu subordonarea voinţei lui Dumnezeu cel puţin condiţiei de consecvenţă logică; deşi nu toţi au fost de acord cu definiţia contradicţiei.

Scolastica în formare a venit de asemenea în contact cu *Călăuza şovăielnicilor* (Maimonide) şi, prin intermediul ei, cu o expunere sistematică a voluntarismului extrem din doctrina musulmană *Ashari'a* care nega naturii orice fel de necesitate, inclusiv cauzalitatea, şi o interpreta ca succesiune spaţială şi temporală de evenimente atomice, discrete, absolut independente unul faţă de celălalt. Contra anarhiei metodice, Maimonide a elaborat o teorie a ordinilor contingente. O vom discuta în capitolul următor41; cea mai interesantă trăsătură demnă de luat în consideraţie în tratările ulterioare ale problemei era paralelismul strict dintre legile naturii şi legile decretate ale Legământului. Ambele sunt în acelaşi timp structuri necesare şi contingente; ambele sunt raţionale, dar trebuie

să lase loc şi neprevăzutului; ambele sunt exemple ale acomodării divine la rezistenţa „materiei” aflate la îndemână. În locurile în care Maimonide a luat în consideraţie în mod direct schimbări în ordinea naturii, răspunsul lui seamănă cu distincţia fecundă dintre *posse de potenţia şi posse de iustitia* \ & *Origene*. „Credem”, spune el, „că realitatea este eternă prin natura ei precum El, fie lăudat, a dorit-o; că nimic nu se va schimba în ea, exceptând amănuntele [accidentale], chiar dacă El, fie lăudat, are puterea de a o schimba cu totul, de a adăuga ori de a scoate o natură sau alta din celelalte naturi ale realităţii… dar înţelepciunea lui a decis să actualizeze fiecare creatură aşa cum este ea actualizată… şi să nu îi schimbe natura”. 42 Influenţe patristice şi de alt fel s-au contopit aşadar în disputele scolastice privind orizontul omnipotenţei lui Dumnezeu. Majoritatea poziţiilor alternative au fost formulate în secolele XIII şi XIV; ele au fost susţinute de scolastica secolelor XV şi XVI. Caracterizarea principalelor poziţii pe care le abordez în cele ce urmează omite multe verigi şi tranziţii din dezbaterea dramatică aflată în desfăşurare. Scopul meu este doar de a le compara cu concepţiile secolului al XVII-lea referitoare la statutul legilor naturii. Atât filosofii scolastici, cât şi filosofii naturii din secolul al XVII-lea s-au interesat de semnificaţia modalităţilor: care sunt conţinuturile „necesităţii”, „posibilităţii” şi „contingenţei” din perspectiva lui Dumnezeu, din perspectiva lumii şi a felului cum le înţelegem. Reificarea *categoriilor modale a fost o* problemă centrală a scolasticii medievale, rămânând ca atare şi în secolul al XVII-lea – deşi cu modificări esenţiale de accent.

Dezbaterea medievală s-a concentrat pe rând asupra semnificaţiei precise a fi) *contingenţei* (ordinii), (II) *posibilităţii* (sau diferenţei dintre posibilitatea logică şi cea fizică) şi fiii) *necesităţii logic-formale* (dacă este aplicată chestiunilor

divine). Distincţia aceasta, deşi oarecum schematică, mă va ajuta să fac o legătură între probleme diferite, chiar dacă sunt interdependente.

3. Contingenţă şi singularitate

Semnificaţia *contingenţei* s-a aflat în centrul încercărilor de clarificare a relaţiei dintre puterea absolută şi cea rânduită ale lui Dumnezeu – termenii apar pentru prima oară în pereche la Alexander din Hales. El a înţeles puterea absolută ca referindu-se la tot ce îţi trece prin minte – contradictoriu sau nu –, pe când puterea rânduită se referă la ceea ce nu este incompatibil cu logica, morala sau fizica.43 Alţii au folosit noua terminologie în acelaşi sens al distincţiei, moştenită de la Origene, între *posse de potenţia* şi *posse de iustitia* – pentru a separa ordinea reală a naturii şi a graţiei de orice alte acte posibile ale lui Dumnezeu. Construcţia dihotomiei era aşadar fie prea largă, fie prea îngustă. După părerea mea, Toma d'Aquino a ridicat distincţia la un nivel de reflecţie superior, conferindu-i o nouă dimensiune. Rămăşiţe ale teoriei lui Maimonide sunt uşor de identificat.

La Toma, *potenţia Dei absoluta* însemna tot ce nu violează principiul non-contradicţiei, tot ce poate pretinde statutul de „lucru" – fie în interiorul unei anumite ordini, fie în afara oricărei ordini.44 Prin „noncontradicţie", Toma înţelegea în mod explicit *non repugnantia terminorum*, adică o proprietate logic-formală care nu mai necesită nicio clarificare ulterioară. Dumnezeu nu poate crea stări de lucruri contradictorii, deoarece un subiect care se contrazice pe sine nu este un „lucru" (*res*). Când întrebăm ce poate şi ce nu poate să facă Dumnezeu, termenii „poate" şi „să facă" se aplică doar lucrurilor care *se pot face* (*factibile*), şi nu stărilor (care suportă); această nouă semnificaţie a „posibilului" era străină tradiţiei filosofice greceşti. *Potenţia Dei ordinată*, pe de altă parte, nu înseamnă doar ordinea reală a naturii, universul nostru, ci şi oricare altă ordine posibilă a lucrurilor în măsura în care este o *ordine* (*ordo ad invicem*). Există numeroase asemenea ordini sau, în expresia ulterioară a lui Leibniz,

„lumi posibile”.45 Dar „lumile posibile” ale lui Leibniz sunt prin definiţie irealizabile în măsura în care o concurează pe a noastră – „posibilitate logică” într-un sens pe care Scotus, cum vom vedea, l-a explicat cel dintâi. Toma se gândea la crearea mai multor *specii* sau a unor *specii* total diferite de cele existente în universul nostru.

La întrebarea lui Petrus Lombardus: „Ar fi putut Dumnezeu crea o lume mai bună decât a noastră?” răspunsul lui Toma diferă de cel al scolasticilor de mai târziu doar ca nuanţă. Dumnezeu ar fi putut crea orice număr de ordini complet diferite, nu există o limită extrinsecă pentru *ars divina*. În raport cu orice ordine dată, reală sau posibilă, Dumnezeu ar fi putut crea una mai bună, dacă luăm „mai bună” ca adjectiv caracterizând ceea ce este creat, mai degrabă decât ca adverb calificând acţiunile lui Dumnezeu. Poate fi numită vreuna din aceste lumi „cea mai bună”? Nu este decât o chestiune de semantică dacă spunem, la fel ca Toma, că tot ce creează Dumnezeu este cel mai bun (*optimum*) sau că, în consecinţă, nu există nimic mai bun.46 Deoarece Dumnezeu dorea să creeze şi, indiferent de lucrurile şi ordinile pe care le-ar fi ales, întotdeauna există „ceva” mai bun, el trebuia să aleagă în mod arbitrar, chiar dacă o făcea cu înţelepciune:

B. *POTENŢIA DEI ABSOLUTA ET ORDINATĂ*

117

Când vorbim despre înfiinţarea întregului univers, nu putem găsi nimic aflat dincolo de cele create şi din care să rezulte o motivaţie pentru care lucrurile sunt aşa şi nu altfel; deoarece nu putem deduce o motivaţie pentru dispunerea universului, nici considerând puterea divină, care este infinită, nici bunătatea divină, care nu are nevoie de lucruri, se impune să-i deducem motivaţia din *simpla voinţă a creatorului*; astfel că, la întrebarea cum de cerurile sunt atât şi nu mai mari, nu se poate motiva altfel decât că aceasta este voinţa creatorului. Mai rezultă apoi, aşa cum afirmă rabinul Moşe [Maimonide], că Sfânta Scriptură îl călăuzeşte pe om întru examinarea corpurilor

cereşti, a căror dispunere arată că totul este supus voinţei şi providenţei creatorului. Nu putem găsi o cauză faptului că această stea se află la cutare distanţă de acea stea, sau altor asemenea chestiuni ţinexplicabile] ce se ivesc atunci când punem dispunerea cerească în discuţie, decât că sunt consecinţa înţelepciunii lui Dumnezeu.47

Din aceste referinţe precum şi din altele similare obţinem următoarea structură a relaţiei *potenţia ordinata-absoluta*: tot ce nu se contrazice pe sine (*per se impossibile*) depinde de *potenţia absoluta*, chiar dacă nu este bine rânduit; clarificarea conceptuală a „puterii" nu presupune „înţelepciune". De *potenţia ordinată* nu depinde doar lumea noastră, ci de orice altă ordine imaginabilă a lucrurilor, astfel că nu are sens întrebarea de ce a fost creat tocmai acest univers – ea s-ar putea repeta la infinit indiferent de ordine. A fost un act *în mod necesar* arbitrar.

Distanţa dintre această poziţie şi demonstraţia lui Duns Scotus conform căreia Dumnezeu trebuie să fie sursa contingenţei (şi că voinţa lui prevalează asupra înţelepciunii) este într-adevăr foarte mică.48 Găsim de asemenea în citatul de mai sus, ca şi în alte locuri, o premoniţie a felului în care Duns Scotus urma să modifice relaţia dintre cele două „puteri" ale lui Dumnezeu. Pe Duns Scotus îl deranaja înainte de orice posibilitatea, implicită noţiunii ambelor puteri chiar la Toma, de a califica orice act posibil al lui Dumnezeu, oricât ar fi de imaginar, ca „ne-rânduit". Termenii de putere „absolută" şi „rânduită", susţinea el, nu se referă la *două feluri* de putere divină, ci mai degrabă la două aspecte ale aceleiaşi puteri.49 Situaţia se aseamănă distincţiei introduse de jurişti între ceea ce poate fi făcut *de iure* şi ceea ce poate fi făcut *defacto*. Primul domeniu este mai întins decât al doilea doar acolo unde legea nu se află „în puterea agentului [liber]" (*în potestate agentis*). Dacă fur un cal, fapta mea va fi ne-rânduită, deşi realmente posibilă. Dar în cazul unui agent care dispune de putere asupra legii, posibilul şi cuvenitul sunt coextensivi. Prin definiţie, împăraţii nu fură cai. *Quod principi placuit, legis habet vigorem.50* Actul

unui împărat poate contrazice o lege statutară existentă, în care caz fie actul respectiv stabileşte o nouă lege, fie rămâne un caz Special care, prin definiţie, nu poate fi generalizat (neputând deveni aşadar lege). În niciuna din situaţii nu putem spune că împăratul a acţionat contrar legii. El reprezintă legea. Dar în cel de-al doilea caz – şi Duns Scotus subliniază acest lucru – putem spune că, deşi Dumnezeu a acţionat *rânduit* (el nu poate acţiona *nerânduit*), nu a acţionat totuşi *de potenţia ordinată*. *Potenţia ordinată* şi *potenţia absoluta* desemnează exact aceeaşi categorie de acte divine. În cazul unui act care nu se conformează nici ordinilor existente, nici uneia noi care nu poate fi stabilită raţional, putem vorbi în sens restrâns despre puterea absolută a lui

118

III. OMNIPOTENŢA DIVINA

B. *POTENŢIA DEI ABSOLUTA ET ORDINATĂ*

119

Dumnezeu, având totuşi grijă să nu denumim un asemenea act „ne-rânduit”. Dar cred că acesta a fost şi sensul cel mai puţin desluşit al referinţei făcute de Toma la înţelepciunea lui Dumnezeu în pasajul citat mai sus. Cu toate acestea, trecerea de la terminologia fizică la cea juridică este semnificativă. Conform Legământului, a pregătit drumul către înţelegerea rânduielilor naturii şi graţiei.51

Poziţia lui Ockham era şi mai simplă.52 Fiecare act divin poate fi analizat ţinându-se seama de ce ar fi putut fi altminteri – *de potenţia Dei absoluta* – şi de ce a fost în trecut. Numai în trecut formează aspecte diferite ale capacităţii lui Dumnezeu; în viitor, nu doar denotă, dar şi implică acelaşi act. Dumnezeu nu îi este dator nimănui – nici măcar sieşi. „Ordinile” de orice fel sunt noţiuni conotative, nu denotative: Dumnezeu creează doar *lucruri*, iar lucrurile reale pot exista întotdeauna independent unele de altele; prin urmare, enunţurile despre agregatele de lucruri, despre structurile şi succesiunile naturale, nu reprezintă niciodată mai mult decât enunţuri protocolare,

lipsite de orice necesitate intrinsecă.

Franciscus de Mayronis a rezumat toate aceste poziţii.53 Pentru unii, există o distincţie între tot ce poate face Dumnezeu şi ceea ce dictează înţelepciunea (probabil Toma). Alţii compară ordinea morală cu toate celelalte posibilităţi (posibil Bonaventura). Alţii confruntă posibilităţile lui Dumnezeu înainte şi după ce a acţionat (Franciscus de Mayronis, ulterior Ockham). În fine, un al patrulea punct de vedere este distincţia *de iure de facto* (Scotus). Observăm, pe de altă parte, că deosebirile dintre aceste poziţii (şi dintre altele) nu sunt atât de principiu, cât de accent. Principiul conform căruia „tot ce nu implică o contradicţie este posibil pentru Dumnezeu" este, bineînţeles, comun tuturor. Cu toţii sunt de acord că Dumnezeu poate să încalce, şi o şi face, *communis cursus naturae* – sau, cum obişnuia Toma să spună, Dumnezeu „acţionează adesea contra cursului obişnuit al naturii" 54. Chiar şi în ceea ce priveşte cauzalitatea, Toma rămâne fidel principiului, canonizat ulterior prin lista lui Étienne Templier, că „tot ce înfăptuieşte Dumnezeu prin mijlocirea unor cauze secundare poate fi înfăptuit şi nemijlocit, fără ajutorul acestora" 55. Nici măcar nu se poate susţine că Ockham a folosit greşit asemenea principii pentru a deveni un „Alleszermalmer", un sceptic radical; Ockham consideră că imaginea fizică a lumii lui Aristotel este în ansamblu „corectă". Deosebirea dintre ei *nu* stă în faptul că lumea lui Ockham ar fi mai contingenţă decât a predecesorilor. Este mai curând o deosebire care priveşte *semnificaţia* „ordinilor contingente" şi a „lucrurilor".

Schimbarea radicală în percepţia lumii intervenită între generaţia lui Toma şi cea a lui Ockham, este întrupată în principiul anihilării formulat de Ockham. îl citǎm încă o dată: „Fiecare lucru absolut, distinct prin esenţă şi loc de alt lucru absolut, poate exista prin putere divină chiar dacă [toate] celelalte lucruri absolute sunt distruse". Toma admitea că Dumnezeu ar fi putut crea alte lumi, dar fiecare dintre ele, în aceeaşi măsură cu a noastră, este astfel încât lucrurile individuale care o

populează sunt în mod necesar legate printr-o structură de referinţă mutuală. La Ockham, toate lucrurile ţin nemijlocit de Dumnezeu. La Toma, este lipsit de sens, dacă nu chiar o imposibilitate logică, să concepem un număr mare de lucruri scoase din orice context. Ockham ne obligă să facem asemenea experimente ideale cu intenţie critică: ceea ce nu poate trece testul de a fi conceput *toto mundo destructo* nu este „lucru" (*res*).

Ce distinge un lucru singular de altul? în termeni scolastici, o asemenea distincţie va constitui „principiul individuaţiei" singularelor. Este unul din capitolele cele mai complicate din istoria gândirii scolastice, complicat tocmai din cauza necontenitelor încâlceli şi descâlceli pe teme teologice, ontologice şi epistemologice; întrebarea: ce constituie singularitatea, nu se distinge uşor de întrebarea: cum pot fi cunoscute singularele. Toma făcea o distincţie netă între entităţile fizice şi cele nefizice. Lucrurile fizice, de la pietre şi crocodili la sferele cereşti, sunt individualizate datorită „materiei desemnate prin cantitate" 56. Forma este doar un principiu calificativ, ea explică *ce* este un lucru; dar pot fi, şi sunt, numeroase lucruri care aparţin aceleiaşi *infima species* şi participă la aceeaşi „esenţă". Diferenţele accidentale minore dintre constelaţiile materiale explică diferenţele minore dintre indivizii aceloraşi specii inferioare sublunare – de exemplu faptul că un copil se naşte cu o aluniţă pe care fratele său geamăn nu o are. Ei pot fi identici şi totuşi „doi la număr" – doar în sensul că materia unuia nu este identică (chiar dacă similară în toate celelalte privinţe) cu a celuilalt.57 Nici Aristotel, nici Toma nu ar fi putut aproba *principium identitatis indiscernibilium* (Leibniz) care ne interzice să admitem existenţa a două entităţi reale identice oarecare, întrucât respectivul principiu se *bazează* pe presupunerea că forma, şi nu materia, individualizează. Pentru cei care consideră că materia este principiul individuaţiei, rezultă că formele separate, de pildă îngerii sau inteligenţele separate, constituie, fiecare pentru sine, o specie; prin definiţie, fiecare este unic în felul său.

Universul lui Toma alcătuieşte o ierarhie de forme substanţiale având diferite niveluri de perfecţiune. Ele sunt interdependente; despre lume se spune că este „una" deoarece lucrurile în ea sunt structurate conform unei ordini prin care ele se susţin reciproc (*prão ad invicem*): sunt rânduite unul în funcţie de celălalt (*ad alia ordinantur*). O pluralitate de lumi asemănătoare cu a noastră este imposibilă: ar contrazice noţiunea unui centru de greutate şi a altor locuri privilegiate. Universul *nostru*, având în vedere toate lucrurile care îl populează (*suppotis istis rebus*), nu ar putea fi „mai bun".58 O formă substanţială individuală nu poate fi făcută mai bună nici măcar *de potenţia Dei absoluta*, aşa cum numărul patru nu poate fi făcut mai mare decât este. Dumnezeu ar putea adăuga proprietăţi esenţiale lucrurilor existente; dar aceasta ar deranja interdependenţa armonioasă a lucrurilor, acel *ordo ad invicem* al lor; un asemenea univers, deşi posibil, ar fi mai rău decât al nostru şi nu ar reflecta înţelepciunea lui Dumnezeu. El este probabil imposibil *de potenţia Dei ordinată*, care „aparţine înţelepciunii lui Dumnezeu". În fine, Dumnezeu ar putea crea desigur şi alte lucruri, sau adăuga lucruri (adică specii) celor existente, dar acesta ar fi alt univers.

Un lucru singular scos din contextul său ar fi lipsit de semnificaţie, dacă nu chiar imposibil ori greu de conceput. Cu atât mai mult cu cât lucrurile individuale nu sunt direct recognoscibile, cel puţin nu din perspectiva unui *viator*. Nu avem o cunoaştere nemijlocită a obiectelor materiale; ele sunt percepute prin intermediul speciilor sensibile şi cunoscute prin intermediul speciilor inteligibile. În

ambele cazuri se transmit doar calităţile. Materia ca atare nu poate fi niciodată concepută, fiind în sine lipsită de formă, iar cunoaşterea înseamnă asimilarea pe baza identităţii, adică a formelor de către minte. Dar materia, singurul principiu individualizator al obiectelor materiale, nu poate fi asimilată de mintea nematerială. Ar trebui să

mâncăm o masă pentru a o asimila ca lucru singular, materie şi tot restul, fără ca prin aceasta să realizăm un act cognitiv. Desigur, Dumnezeu cunoaşte singularele nemijlocit şi nu are nevoie de mijlocirea simţurilor – nici îngerii sau odinioară noi *în patria*. Dar cunoaşterea singularelor de către Dumnezeu nu este una pasivă, generată de o confruntare cu obiectele. Este o cunoaştere *activă* generată de facerea, de crearea acelor obiecte. Iar el îşi împărtăşeşte cunoaşterea – ideile – despre singulare entităţilor spirituale.59

Chiar înainte de Toma, nu oricine vedea în materie unicul principiu al individuaţiei – mai exact, al lucrurilor ca multiplu numeric aparţinând totuşi aceleiaşi *specii.60* După Toma, această doctrină a fost desigur aprig combătută. Ea nu avea doar dificultăţi de ordin filosofic. Părea, de asemenea, să limiteze puterea lui Dumnezeu, interzicându-i să creeze mai mult decât un exemplar din substanţele imateriale. Cel puţin cinci puncte de pe lista condamnărilor lui Templier o stigmatizau în diferite feluri – fără să o asocieze însă unor chestiuni epistemologice.61 Cred că niciuna din teoriile alternative până la Scotus nu a avut succes. El a recunoscut limpede faptul că utilizarea negaţiei ca principiu al individuaţiei (cum a procedat Henric din Gent) 62 e greu de susţinut: dacă nu există nici materie, nici formă, trebuie adăugat un principiu pozitiv tuturor celorlalte „formalităţi", „hecceitatea" unui singular în care se „contractă" toate celelalte forme care îl constituie. Principiile formale individualizează totul, inclusiv materia primă.63 Aceasta a fost o întorsătură revoluţionară: se poate spune că un lucru complet individualizat – acest scaun, acest crocodil – este posibil chiar dacă nu există: capossibile *logicum* manifestat doar prin consecvenţă (*non repugnantia terminorum*).

Întrebarea lui Toma, cum cunoaşte Dumnezeu (sau altă fiinţă pur spirituală) singularele, şi-a pierdut acum fundamentul. Singularele sunt obiectul cunoaşterii formale. Dumnezeu nu poate decât să le cunoască, ele sunt întipărite în natura lui, căci nici el nu poate face posibilul

imposibil. Noi, cel puţin în această viaţă, nu cunoaştem diferenţele lor specifice, trebuind – cum s-a presupus până acum – să le deducem singularitatea din impresii accidentale. Dar dacă singularele (chiar materiale) pot fi concepute pe deplin fără să existe, oare cum cunoaşte o fiinţă spirituală, sau oricare inteligenţă, singularele în calitate de existenţi? Schimbarea în cadrul doctrinei individuaţiei este motivul profund pentru care Toma s-a preocupat doar de cunoaşterea de către Dumnezeu a *singularelor*, în timp ce Scotus a trebuit să postuleze o modalitate specială de cunoaşterea a *existenţilor*, atât a celor sensibili cât şi a celor raţionali. Avem o cunoaştere senzorială nemijlocită a existenţilor (*notiţia intuitiva senzitiva*); şi, cel puţin odată cu viziunea fericită, cei care o merită vor avea şi o percepţie nemijlocită a lui Dumnezeu, a îngerilor şi, bineînţeles, a singularelor materiale. Nu există un motiv concludent pentru care, în momentele de graţie, să nu posedăm asemenea percepţii raţionale intuitive chiar *în via*. *bi*

B. *POTENŢIA DEI ABSOLUTA ET ORDINATĂ*

121

Revoluţia s-a intensificat în secolul al XIV-lea nu numai datorită influenţei lui Ockham. De nenumărate ori, Venerabilul Magistru, la fel ca Scotus înaintea lui, aplică criteriul anihilării pentru identificarea lucrurilor reale posibile: sunt reale doar acele lucruri ce pot fi create independent de orice alt lucru. „Formelor" şi „naturilor" nu li se poate atribui un statut ontologic; o „formă", chiar dacă a existat numai ca idee divină, poate fi anihilată păstrându-i-se totodată prezenţa în lucrul căruia îi dă formă.65 La Ockham, universul lucrurilor constă numai din substanţe şi calităţile lor absolute. Orice calitate absolută poate fi retrasă unui subiect, sau adăugată acestuia în cazul compatibilităţii cu celelalte însuşiri ale ei. Pentru justificarea singularelor nu este necesar un principiu al individuaţiei; dimpotrivă, orice structură relaţională între singulare are nevoie de justificare.66 Materia, chiar materia primă, este întotdeauna reală: „alia est prima

materia mea, et alia est prima materia tua" *: este întotdeauna materia cutărui sau cutărui existent unic.67 În mod corespunzător, nu este necesară nicio mediere, sensibilă sau raţională, între cunoaşterea singularelor ca existând şi aceste singulare ca atare. Judecăţile existenţiale sunt cauzate în parte de percepţia intuitivă provocată de obiect şi în parte de existenţa obiectului.68 Conceptul nostru, dacă este bine construit, trebuie să se refere – direct sau indirect – la singulare. A trata o noţiune conotativă drept una denotativă duce la falsă ipostaziere; iar noţiunile conotative superflue pot duce la mai multe distincţii decât cele justificate de fenomene – cum vom vedea curând în cazul mişcărilor violente.69 Această prioritate absolută a singularelor specificate empiric fereşte epistemologia lui Ockham de impunerea oricărei necesităţi logice şi, evident, fizice a unor relaţii, structuri sau „naturi".

Schimbarea este clar perceptibilă în modul de tratare a întrebării: ar fi putut Dumnezeu să multiplice lumile? Scolasticii antrenaţi în căutarea unui răspuns aveau întotdeauna în minte demonstraţia lui Aristotel: lumea noastră este unică. Posibilitatea unei *pluralitas mundium*, formulată de atomişti, a rămas vie pe parcursul controverselor medievale asupra orizontului puterii lui Dumnezeu.70 A cunoscut un nou avânt odată cu speculaţiile cosmologice iniţiate de revoluţia copernicană. Aristotel a demonstrat cel dintâi contradicţiile logice pe care le implică ipotezele atomiste (*De caelo* A9.276 al8 – 277 b5). Alt univers înseamnă alt sistem de poziţii naturale. Un corp, mişcându-se „natural" în acel univers către „pământul" său, s-ar îndepărta de pământul nostru, şi prin urmare s-ar mişca deopotrivă natural şi constrâns – lucru imposibil. Până acum, Aristotel a dovedit doar că dacă alte lumi sunt organizate la fel cu a noastră, determinate de aceleaşi forţe, atunci nu ar putea exista materie în afara lumii noastre. Dar dacă preferăm să ne imaginăm un univers complet diferit de cel în care se întâmplă să trăim? Se pare că aceasta este întrebarea care

l-a făcut pe Aristotel să adauge, probabil ca interpolare ulterioară, alt argument (*De caelo* A9.277 b27 – 279 b4) în care arată: (i) că lumea aflată în interiorul celei mai îndepărtate sfere cereşti conţine toată materia care poate exista şi (II) că, prin urmare, nu pot exista forme

V. trad. la p. 123, r. 3 de sus (n.ed.).

posibile suplimentare, întrucât acestea ar exista fără un substrat posibil.71 Formele *reale* sunt şi singurele *posibile*. De reţinut că Aristotel nu atacă aici teoria ideilor ca atare. El subliniază că argumentul se vrea convingător chiar pentru cei care (spre deosebire de el) disting existenţa ideilor de realizarea lor în substrat. Şi ei trebuie să admită că numărul ideilor nu îl poate depăşi pe cel al realizărilor posibile; nu pot exista forme absolut vacante chiar dacă presupunem că lucrurile sensibile doar „participă la „şi „imită" ideile. „Lume" şi „această lume" sunt noţiuni coextensive. Există, cum ştim din alte pasaje, o singură formă suplimentară dincolo de univers, care este la fel de unică şi de necesară ca forma universului însuşi. Fiind în afara universului, nu are nimic *comun* cu acesta, dar este totuşi o precondiţie necesară a lumii şi a mişcărilor ei. Primul mişcător nu permite nicio *metexis*; *mimesis* este unica modalitate prin care poate „cauza" într-o manieră analoagă „dorinţei" trezite către el. Nu e de mirare că unii comentatori de mai târziu au văzut în el „forma universului".

Toma nu se ocupă de problemă în contextul întrebării, moştenită din sentinţele lui Petrus Lombardus: poate Dumnezeu crea o lume mai bună decât a noastră? Discutând raţiunile aflate la baza proliferării creaţiei, el conchide cu întrebarea: oare este lumea cu desăvârşire unică? 72 Unicitatea lumii se manifestă prin însăşi ordinea lucrurilor create de Dumnezeu. Deoarece lucrurile sunt structurate conform unei ordini mutuale (*ordo ad invicem*), rânduite unul în funcţie de celălalt (*quaedam ad alia ordinantur*), vorbim despre această lume ca lume unică;

ordinea atrage după sine unicitatea. O pluralitate de lumi înseamnă o pluralitate de ordini coexistente în lipsa unei experienţe mutuale; este presupunerea celor care neagă existenţa unei înţelepciuni ordonatoare (*sapienţiam ordinantem*) şi pun totul pe seama hazardului, precum Democrit. Dacă ar exista însă mai multe ordini la fel cu a noastră, particularizate exclusiv prin materie (astfel încât numeroasele universuri să-şi fie replici exacte), atunci argumentul lui Aristotel cum că, dacă ar exista fragmente de „pământ" în afara universului nostru, acestea ar trebui să cadă pe pământul nostru este valabil. Nu pot exista mai multe pământuri (*non eram est possibile esse aliam terram quam istam*). Cu alte cuvinte, vorbind la modul absolut, Dumnezeu ar putea multiplica lumile, dar nu şi *rândui*, dacă prin „lumi" înţelegem ordini parţiale şi diferite. Dacă ne referim la ordinea noastră, se pare că Toma neagă pe temeiuri logice posibilitatea multiplicării numerice, fie şi *de potenţia Dei absoluta*.

La Ockham, chestiunea pluralităţii se dovedeşte relevantă în ceea ce priveşte problema lumilor mai bune. „Mai bun" are trei semnificaţii – esenţială (calitativă), substanţială (cantitativă) şi accidentală.73 în primul sens, Dumnezeu nu poate face o *species specialissima* mai bună fără să o schimbe, dar ar putea adăuga sau înlătura specii – Ockham nu este preocupat de *ordo ad invicem*. Dumnezeu poate să reproducă universul nostru, aşa cum există, la infinit. Contrar lui Toma, Ockham socoteşte acest lucru o posibilă îmbunătăţire, şi nici măcar nu invocă împotrivă principiul economiei (numit mai târziu briciul lui Ockham). Argumentul lui Aristotel privind cantitatea de materie nu este valabil având în vedere puterea lui Dumnezeu de a spori cantitatea de materie *ex nihilo*. Materia, trebuie amintit, este (contrar lui Aristotel sau Toma) întotdeauna reală.

B. *POTENŢIA DEI ABSOLUTA ET ORDINATĂ*

123

chiar ca materie primă, deşi nu este în mod necesar determinată cantitativ (din nou, contrar lui Toma); şi este

întotdeauna materia cutărui sau cutărui singular: „materia mea primă nu este materia ta primă”. Argumentul lui Aristotel (şi al lui Toma) privitor la structură, adică la natura absolută a mişcărilor simple, nu este nici el valabil – se bazează pe tratarea noţiunilor conotative drept denotative. Locurile privilegiate nu indică prezenţa unui subiect absolut sau a unei calităţi absolute. Aristotel susţinea că, date fiind două sau mai multe „lumi” distincte, un corp aflat în oricare din ele va avea două sau mai multe locuri privilegiate către care să se mişte. Dacă se deplasează spre centrul de greutate /; se depărtează *ipso facto* de centrul geamăn *12* din cealaltă lume, sau, altfel spus, se mişcă deopotrivă natural şi prin constrângere. Ockham înfruntă acest argument subliniind că se poate pleda în acelaşi fel împotriva lui Aristotel: şi anume, chiar înăuntrul unicei noastre lumi se poate spune că un corp aprins, mişcându-se „natural” şi ascendent spre un punct /; aflat înăuntrul domeniului său natural, se depărtează în acelaşi timp de punctul opus aflat la margine. Dacă cineva aduce argumentul că locurile naturale din lumea aceasta alcătuiesc cel puţin un corp contiguu, ceea ce nu se întâmplă dacă sunt distribuite în mai multe lumi având tot atâtea pământuri, ape etc, Ockham răspunde că, dacă nu înţelegem prin „loc privilegiat” un punct, ci mai degrabă un concept generic, nu e nevoie ca acesta să fie un continuum. De la bun început, „locurile naturale” sunt noţiuni relative (conotative) care se referă la corpuri singulare şi la cea mai apropiată masă din elementul lor predominant. Ar putea exista numeroase pământuri, separate unul de celălalt, şi toate purtând numele generic de „pământ”. Greutatea ar putea fi înţeleasă ca o *actio în distans* (distanţă finită, evident), chiar dacă Ockham nu se gândea la ea prin analogie cu atracţia magnetică. Pe scurt, la Toma „lumea” însemna înainte de orice unitatea şi coerenţa structurii acesteia. La Ockham, ele rezultau din simplul fapt că lumea este un agregat unic. El nu îi neagă buna rânduire, dar nici nu presupune o anumită ordine drept condiţie necesară pentru ca „lumea aceasta” să fie

unică.

Este îndoielnic faptul că, la Ockham, versiunea principiului nemijlocirii – caracterul nemijlocit al singularelor – garantează omnipotenţa lui Dumnezeu într-o măsură mai mare decât presupunerea tomistă şi scotistă conform căreia o anumită *ordo ad invicem* este element constitutiv al fiecărei substanţe – astfel spus, decât presupunerea că în unele situaţii ar rezulta o contradicţie logică dacă Dumnezeu ar dori un anumit lucru fără „natura" sau determinarea formală a acestuia.74 Dar Ockham credea că tocmai acesta este cazul: şi anume, că era necesar criteriul izolării prin distrugerea imaginară a contextului pentru a salva contingenţa absolută a lumii.75 Dar chiar insistenţa – în numele salvării contingenţei – asupra primatului lucrurilor singulare concrete l-a făcut să postuleze alt tip de necesitate. Ce conferă garanţie noţiunilor noastre intuitive? Nu independenţa lor logică – aceasta poate servi doar ca indiciu. Şi nici vreo *adecvatio rei ad intellectum* prin intermediul *speciilor*: nu există nicio similitudine sau identitate între concepte şi lucruri.76 Ceea ce rămâne este doar o strictă dependenţă cauzală. Însă aceasta este problematică din două motive. Dacă o noţiune intuitivă este cauzată exclusiv de obiecte singulare, cum poate exista o noţiune intuitivă negativă? Trebuie să existe noţiuni de acest fel pentru a face posibilă judecata

„P nu este acolo" întrucât este o judecată existenţială.77 Dacă noţiunile intuitive depind accidental de existenţa obiectelor extramentale, cum poate Dumnezeu să cauzeze o *notiţia intuitiva de rebus non existenţibus*? El trebuie să fie capabil să o facă, întrucât noţiune şi obiect sunt două lucruri diferite, şi, ca atare, prin omnipotenţă divină, unul ar putea fi distrus păstrându-l în acelaşi timp pe celălalt.78 Se pare că Ockham – şi mulţi din generaţia lui – a schimbat necesitatea fizică a ordinilor şi structurilor cu necesitatea

fizică a cauzalităţii eficiente, cel puţin uneori.

Anneliese Meier a arătat că scolastica secolului al XIV-lea acorda mult mai mare atenţie mecanismelor cauzalităţii eficiente, aceasta ajungând să reprezinte semnificaţia primară a cauzalităţii.79 într-un articol anterior, la fel de rodnic, ne atrăgea atenţia asupra schimbării semnificaţiei noţiunilor „necesitate" şi „contingenţă" între secolele XIII şi XIV.80 Aplicând distincţia aristotelică dintre necesitatea „absolută" şi cea „relativă" în cazul conexiunii cauzale eficiente (care de regulă *nu* era identificată cu distincţia *potenţia absoluta-ordinata*), „necesitate" însemna în primul rând ceea ce este întotdeauna cazul (*necessitas ut semper*); ceea ce este adesea (*ut saepe*) sau numai uneori (*ut raro*) cazul nu era decât relativ necesar – prezenţa efectului arată o necesitate condiţionată (*quoad causa*). *n* Autorii din secolul al XIV-lea au inversat terminologia. Procesele naturale nu mai sunt interpretate ca fiind contingente *per se* şi necesare cel mult ca rezultate ale cauzelor lor, ci mai degrabă ca necesare *per se* (dacă nimic nu intervine) şi contingente *secundum quidP* Adevăratul centru al acestei înţelegeri „dinamice" a proceselor cauzale nu este efectul, ci cauza: o cauză va acţiona întotdeauna într-un mod dat dacă nimic nu o perturbă, iar un eveniment rezultat dintr-o cauză perturbată este „contingent" doar în sens condiţional. Totalitatea cauzelor naturale cunoscute numai lui Dumnezeu va continua totuşi să decidă că rezultatul lor este *acest* eveniment. Numai actele voluntare sunt contingente în şi prin sine. Intervenţia umană sau divină este singura care poate schimba cursul naturii. Este limpede că această deplasare de perspectivă s-a putut petrece numai deoarece cauzalitatea eficientă a devenit la propriu singura cauzalitate; şi că acest lucru s-a întâmplat fiindcă din acel moment singularele au format coloana vertebrală a universului discursului.

4. Posibilitate reală şi posibilitate logică

Atenţia crescândă acordată la sfârşitul secolului al XIII-lea diferitelor semnificaţii ale posibilităţii a adus

distincţia dintre puterile lui Dumnezeu mai aproape, pe de o parte, şi mai departe, pe de alta, de cele două necesităţi leibniziene. Leibniz, care se lăuda uneori că a descoperit „rădăcina contingenţei" odată cu noţiunea de ordini contingente, se referă din când în când la distincţia lui Aristotel dintre necesitatea absolută şi cea condiţionată ca la un precursor.83 Aici greşea: distincţia lui Aristotel – căreia logicienii musulmani i-au adăugat numeroase grade intermediare – era *fie* pur logică (principiul noncontradicţiei este absolut necesar, pe când un silogism este doar condiţionat), *fie* pur fizică (mişcarea sferelor este necesară condiţionat, căci ele sunt „capabile de multe stări"; primul

mişcător este absolut necesar).84 Cu alte cuvinte, „absolut" şi „relativ" înseamnă necesitatea primei verigi dintr-un lanţ raportată la cea a următoarelor; pentru Leibniz, contingenţă este necesitatea întregului lanţ, inclusiv a primei verigi. Mai mult decât atât, Aristotel a intuit coincidenţa dintre modalitatea logică şi cea fizică, ambele fiind mijlocite de semnificaţii temporale. „Necesar" este ceea ce este întotdeauna adevărat; „posibil" este ceea ce este doar uneori adevărat; există şi o „necesitate" a faptelor contingente, constând în aceea că ele sunt adevărate acum.85

Aproape de la început, discuţia scolastică despre extinderea puterii lui Dumnezeu a abandonat implicit înţelegerea strict temporală a modalităţilor. Petrus Lombardus era convins că Dumnezeu ar putea face multe lucruri care nu sunt „nici bune, nici drepte, întrucât nu sunt, n-au fost" şi nici nu vor fi vreodată.86 Nici puterea lui Dumnezeu nu este limitată de acele *raţionabilia* pe care de fapt le-a creat. Am văzut felul cum a accentuat Toma acest aspect, înlocuind *raţionabilia* cu ordini. Toma subliniază că în mintea lui Dumnezeu există idei ale lucrurilor pe care nicicând nu le-a creat şi nici nu le va crea.87 Cu alt prilej, Toma a inversat legătura dintre

eternitate – sau chiar imuabilitate – şi necesitate într-un mod şi mai concret.88 Lumea noastră, afirma el, *pace* Maimonide, ar fi contingenţă chiar dacă ar fi eternă sau imuabilă (ceea ce nu se întâmplă); ea ar fi putut să existe din eternitate, iar existenţa ei ar fi putut să depindă totuşi de hotărârea lui Dumnezeu de a nu o distruge. Am văzut de asemenea că Toma definea explicit posibilitatea ca noncontradicţie logică (*non repugnantia*, *non incoherenţia terminorum*) }*9*

Această semnificaţie atemporală a posibilităţii, sau chiar a contingenţei, a devenit explicită odată cu Scotus. El a subliniat-o, nu atât din perspectiva puterii lui Dumnezeu, ci cu scopul de a clasifica structura voinţei. Liberul arbitru al unei *voluntas creata nu* înseamnă libertatea de a fi făcut în trecut altă alegere, sau de a o face în viitor.90 Să ne imaginăm o voinţă care la un moment (a) face alegerea A; şi să ne imaginăm că există doar în momentul respectiv; atunci libertatea de alegere – A în viitor este lipsită de sens. Confuzia dintre modalitate şi temporalitate este o eroare de categorie. Chiar în momentul alegerii (opţiunii), voinţa are putere pur logică (*potenţia logica*) de a alege – A, deşi niciodată realizabilă. „Nu denumesc contingent ceea ce nu este sau nu este întotdeauna necesar, ci ceva al cărui contrariu s-ar fi putut întâmplă exact atunci când acel ceva s-a întâmplat de fapt”. Scotus făcea astfel distincţie între posibilitatea logică şi cea reală. Prima o însoţeşte pe cea de-a doua, fiind marcată doar de *non repugnantia terminorum*. Atât „possibile” la Toma cât şi „possibile logicum” la Scotus sunt caracterizate de *non repugnantia terminorum*. Ele diferă profund prin aceea că prima, deşi realizabilă, poate rămâne pentru totdeauna nerealizată, pe când cea de-a doua poate fi *nerealizabilă* atunci când însoţeşte o hotărâre luată în favoarea contrariului. Nu există nicio îndoială că Leibniz a preluat de aici distincţia dintre posibil şi compatibil – fie direct, fie, poate, prin intermediul lui Suárez – şi odată cu ea cea mai importantă faţetă logică a „lumilor posibile”. Voi reveni la doctrina contingenţei după câteva digresiuni.

III. OMNIPOTENŢĂ DIVINĂ

Nu există niciun incidiu că Scotus a dorit să identifice pe deplin acest *pos-sibile logicum* cu puterea absolută a lui Dumnezeu. Există motive întemeiate să presupunem că şi aceasta din urmă se află în subordinea acelei *potenţia realis* şi că nici măcar Dumnezeu nu mă poate face, în momentul când vreau A, să vreau şi-a (pentru a evita capcanele teoriilor psihanalitice ale ambivalenţei, trebuie să o traducem astăzi în termenii cunoaşterii acelui A sau credinţei în acel A; deşi nu cred că ambivalenţa înseamnă într-adevăr a voi contrariile în sensul lui Scotus). Singura modalitate prin care Dumnezeu ar putea realiza acest lucru ar fi să schimbe trecutul. El nu mă poate face să doresc în acelaşi timp atât A cât şi-a; dar poate e capabil ca, după ce l-am dorit pe A, să anuleze trecutul anterior acelui moment şi să mă determine să doresc – A. Se pare că aceasta a fost interpretarea – unilaterală şi probabil greşită – formulată de Ockham despre Duns Scotus.91 Dacă nu ar exista o putere, fie şi infinită, care să îmi modifice opţiunea pentru A la momentul (a) într-o opţiune pentru – A la acelaşi moment, noţiunea ar fi superfluă. S-ar putea însă argumenta că o asemenea putere (absolută) există: şi nu în sensul că ar fi capabilă să falsifice propoziţia „X a vrut A la momentul (a)”, anulând trecutul. Ockham susţine că aceasta este o eroare logică; ea implică exact aceeaşi contradicţie în termeni pe care încearcă să o evite. Dar dacă trecutul este necesar şi nu poate fi schimbat – presupunând că Duns Scotus se alătură în această privinţă acelui *consensus philosophorum et theologorum* –, la fel este şi prezentul.

Pentru cei care doreau să urmeze direcţia lui Scotus nu existau decât două căi. Faptul că nici Dumnezeu nu este capabil să actualizeze o posibilitate logică prin anularea trecutului poate fi justificat pe baza unei necesităţi mai puţin-de-cât-logice: este poate imposibil să faci ca un eveniment din trecut să nu fi avut loc, nu fiindcă este în sine contradictoriu, ci fiindcă este incompatibil cu restul

istoriei universale. Şi poate că această necesitate mai puţin-decât-logică reprezintă pentru Dumnezeu o limitare *absolută*. Acesta pare să fi fost argumentul lui Jean de Mirecourt.92 Trebuie subliniat faptul că Ockham a admis existenţa unor restricţii mai puţin-decât-logice chiar în ceea ce priveşte puterea absolută a lui Dumnezeu: „Afirm că omnipotenţa… nu este asociată cu ceea ce nu presupune o contradicţie [logică]; adică cel omnipotent nu poate face tot ce nu presupune o contradicţie, căci nu poate face [alt] Dumnezeu. Nu e mai puţin adevărat că cel omnipotent poate face tot ce poate fi făcut şi nu presupune contradicţie”. 93 Amintim că, potrivit lui Ockham, nu se poate dovedi prin demonstraţie că Dumnezeu este unul. Într-adevăr, obiecţia lui la definiţia dată contingenţei de Duns Scotus nu era că îi impunea lui Dumnezeu o imposibilitate extralogică, ci că îi impune una logică.

Alt răspuns la provocarea lui Ockham a fost tentativa serioasă făcută de Bradwardine şi Grigore din Rimini de a susţine reversibilitatea timpului *de potenţia Dei absoluta*. Spre deosebire de Damiani, ambii erau mânaţi nu atât de dorinţa de a dovedi imuabilitatea lui Dumnezeu (simetria contingenţelor trecute cu cele viitoare), cât de dorinţa de a apăra libertatea absolută a lui Dumnezeu şi contingenţa voinţei sale în sensul scotist al termenului. Grigore din Rimini cunoştea bine istoria problemei.94 La fel cu Ockham, el presupune că *potenţia absoluta*

exclude şi cazurile de autoreferinţă pe lângă cele de *repugnantia terminorum*: Dumnezeu nu poate induce în eroare (*mentiri*). În vreme ce Dumnezeu nu poate face să existe un lucru care nu există sau să falsifice adevărul conform căruia un lucru a existat, el îl poate face totuşi (acum) să nu fie sau să nu fi fost niciodată adevărat că acel lucru a existat, fără să acţioneze asupra lui (să îl modifice) şi fără să trebuiască să rescrie istoria. Din nefericire, prin forţa aceluiaşi argument, Dumnezeu m-ar putea face inexistent în clipa de faţă. Iar Grigore din Rimini, care

menţionează argumentul, nu reuşeşte să îi dea un răspuns concret.95 Deoarece el, asemeni lui Ockham, nu putea încuviinţa posibilităţile logice lipsite de conţinut, era în măsură să definească deosebirea dintre *potenţia absoluta* şi *ordinată* în termeni de posibilitate şi compatibilitate. Scotus nu a făcut-o, şi probabil nu putea să o facă. Argumentul medieval a parcurs astfel un cerc complet: a început cu reacţia la aserţiunea lui Damiani conform căreia Dumnezeu ar putea să modifice trecutul. Acum i-a redescoperit meritele.

5. *Necesitate, logică divină şi logică umană*

Dificultăţile majore de folosire a categoriilor modale erau chiar mai serioase decât dificultăţile legate de reificarea posibilului şi mult mai serioase decât semnificaţia distincţiei dintre cele două puteri ale lui Dumnezeu. În secolul al XIV-lea, distincţiile persoanelor Treimii i-au condus pe unii – precum Holcot – la concluzia că logica aristotelică are valabilitate absolută doar în domeniul creaţiei96: trebuia revizuită atunci când era aplicată lui Dumnezeu – o revizuire a conceptului nostru de necesitate *de dicto*. Din premisele „Esenţa divină este tatăl” şi „Esenţa divină este fiul” nu putem trage concluzia (silogistică) „Tatăl este fiul”; ceea ce ne este necesar nu îi este necesar lui Dumnezeu, şi ceea ce ni se pare contradictoriu nu este întotdeauna absolut contradictoriu. Holcot nu sugerează ca logica divină să fie scutită de principiul contradicţiei şi nici nu anticipează de fapt logica trivalentă. Propoziţiile adevărate nu pot fi contradictorii nici pentru Dumnezeu; dar trecerea de la o propoziţie la alta, regulile noastre de inferenţă sunt uneori neputincioase când transcend domeniul creaţiei. Aceasta a fost soarta încercărilor de *reificare* a categoriilor modale – contingenţă, posibilitate, necesitate.

În multe privinţe încercările medievale de reificare a categoriilor modale sau de investire a lor cu semnificaţii se aseamănă ori chiar se apropie de concepţia secolului al XVIII-lea despre legile naturii ca ordini contingente. Cu toate acestea, două aspecte deosebesc radical evoluţiile

prezentate mai sus şi ecoul lor în gândirea scolastică din secolul al XVI-lea de primele lor echivalente moderne. Pe de o parte, am constatat o deplasare de la perceperea ordinii ca inerentă lucrurilor – organică aproape – către o accentuare a singularelor, prin care ordinea acestora este comparabilă cu o convenţie. Într-adevăr, a vorbi despre ordinea mântuirii este un legământ; dimpotrivă, secolul al XVII-lea a fost mult mai interesat de relaţia dintre lucruri decât de *relata*. Însăşi noţiunea lucrurilor a fost creată spre a se conforma relaţiilor matematice care le guvernează, chiar dacă se admitea că sunt într-un anumit sens contingente.

III. OMNIPOTENŢĂ DIVINĂ

Mai mult decât atât, pe toată durata Evului Mediu, distincţia dintre necesitatea absolută şi necesitatea legică a fost perpetuată accentuându-se contingenţa lumii noastre sau a oricărei alte ordini posibile – contingenţă nu doar în sensul că lucrurile ar fi putut fi şi altfel. În cele din urmă, chiar gânditorii care căutau să evidenţieze perfecţiunea şi ordinea lumii noastre credeau că opţiunea lui Dumnezeu de a actualiza *această* ordine este arbitrară şi imposibil de explicat. Lucru adevărat şi pentru Toma. Nimic nu este mai caracteristic trecerii de la Evul Mediu la secolul al XVII-lea decât răspunsul la întrebarea pe care ambele epoci şi-au pus-o: poate Dumnezeu să creeze o lume mai bună? Toma, cum am văzut, nu numai că a afirmat acest lucru; în plus credea că, întrucât numărul „lumilor mai bune” este nelimitat, nu *poate* exista un criteriu raţional obiectiv care să justifice crearea lumii noastre. Dacă Dumnezeu a dorit să creeze *o* lume, a trebuit să aleagă arbitrar. Dumnezeu este sursa tuturor contingenţelor. Acesta continua să fie punctul de vedere al lui Suárez.97 Leibniz susţinea şi el că numărul lumilor posibile este infinit. Dar mai susţinea că lumea noastră este *cea mai bună* dintre toate lumile posibile – lumea cu cel mai mare număr de compatibilităţi subsumate unui număr minim de legi. Principiul raţiunii suficiente care îl

„predispune pe Dumnezeu fără să îi impună” le garantează pe amândouă. Din sursă a tuturor contingenţelor, cum era privit în Evul Mediu, Dumnezeu a devenit garantul raţionalităţii absolute a lumii.

Schimbările acestea au survenit, nu în ultimul rând, din cauza noii încrederi în progresul fizicii. Conştiinţa acestor deosebiri nu trebuie să fie o piedică în calea perceperii rolului gândirii scolastice în stabilirea unora dintre condiţiile necesare ale apariţiei ştiinţei moderne. Înainte de a ne întoarce la descrierea bazelor teologice şi filosofice, trebuie să evaluăm contribuţiile modelelor de raţionament ipotetic dezvoltate în Evul Mediu la apariţia mecanicii clasice. Nu am în vedere doar contribuţia lor la discuţiile asupra *statutului* legilor naturii, adică la metalimbajul ştiinţei, din care am văzut câteva exemple mai înainte. Susţin mai degrabă că ele au avut un impact semnificativ şi în ceea ce priveşte *modus operandi* al începuturilor ştiinţei moderne. Ceea ce nu înseamnă că nu s-a întâmplat nimic nou în timpul revoluţiei ştiinţifice. Dimpotrivă, doar o examinare atentă a modalităţilor antice şi medievale de raţionament ipotetic ne va permite să determinăm cu exactitate ce a adus nou secolul al XVII-lea, chiar dacă „noul” a fost exprimat într-un limbaj vetust.

C. EXPERIMENTE IDEALE ŞI LEGILE MIŞCĂRII

1. *Aristotel şi experimentele ideale*: reductio ad impossibile

Perfecţiunea fizicii moderne a fost pusă adesea pe seama curajului de a deveni contraintuitivă. La fel, eşecul fizicii aristotelice de a oferi o descriere clară a mişcărilor a fost asociat „metodei de raţionament dictat de intuiţie”. Experienţa ne spune că, dacă acţiunea forţei motrice încetează, corpurile intră în repaus. Numai „experimentul idealizat evidenţiază acel fir conducător care formează de

fapt baza mecanicii mişcării – şi anume ideea că mişcarea corpurilor continuă nedefinit atât timp cât nu este împiedicată de obstacole externe. Descoperirea

aceasta ne arată că nu întotdeauna trebuie să ne încredem în concluziile intuitive bazate pe observaţia nemijlocită". 98 Opinia lui Einstein nu diferă mult de cea a savanţilor din secolul al XVII-lea. „Considerăm de la început că acele mişcări generate de cauze necunoscute încetează de la sine... Pe măsură ce înaintăm în vârstă, ajungem să presupunem că lucrul la care asistăm adesea este întotdeauna valabil: şi anume că mişcările încetează de la sine, [corpurile] având o tendinţă către repaus". 99 Numai un experiment ideal poate stabili principiul inerţiei. Condiţiile în care un corp va continua să se mişte nedefinit şi uniform într-o direcţie dată sunt neobservabile, ba chiar contrafactuale.

În funcţie de predilecţiile metodologice, numim aceste condiţii „vid" (Hegel), „ideale" (Cassirer), „idealizate" (Einstein), „fictive" (Vaihinger), „mitice" (Quine), sau, simplu, „contrafactuale" (Goodman).100 Putem chiar argumenta că ce este adevărat pentru unele legi (de pildă primele trei legi ale lui Newton) este adevărat pentru toate, că toate modelele explicative sau chiar experimentele controlate implică şi un aspect ideal.101 Lăsând evaluările la o parte, este limpede că asemenea *experimenta rationis* nu presupun pur şi simplu că *p* este valabilă, când de fapt nu este, pentru a selecta apoi din corpusul tuturor propoziţiilor factuale pertinente toate acele propoziţii care sunt compatibile cu *p* sau pot coabita cu ea într-o „lume posibilă".102 Ele funcţionează precum cazurile-limită. Un experiment imaginar izolează un fenomen şi permite uneia sau mai multor variabile din el să ia diferite valori; cazul contrafactual serveşte drept caz-limită atunci când una din variabile îşi asumă o valoare limită imposibil de atins – de exemplu frecare zero în cazul corpurilor rostogolindu-se pe un plan.103 O asemenea extrapolare masivă de la factual la imaginar merită evident efortul doar dacă abandonăm speranţa de a ajunge la generalizări valabile pornind de la aşa-numitele date senzoriale nemijlocite.104

Poate că s-ar cuveni să ne simţim stingheriţi de

medierea aceasta aproape paradoxală între real şi imaginar – eu unul nu sunt.105 Dar filosofii naturii din secolul al XVII-lea erau mândri de această nouă modalitate de abstractizare, numind-o metoda analizei (şi sintezei), denumire preluată din tradiţia adversarilor scolastici.106 întrucât, credeau ei, Aristotel şi „şcolile" erau incapabili să se ridice deasupra nivelului generalizărilor descriptive, mecanica a fost abia recent eliberată de noţiuni infantile şi inducţii simpliste. Johann Clauberg, un aşa-zis scolastic cartezian, care îl cunoştea mai îndeaproape şi mai profund pe Aristotel, a propus o interpretare mai bună. „Filosofia obişnuită nu examinează adecvat un lucru cum este în sine şi în propria natură, ci mai degrabă cum se comportă în relaţiile cu alte lucruri; prin urmare, natura lui intrinsecă rămâne adesea obscură". 107 A considera un „lucru în sine" care izolează un fenomen de *contextul* natural este o operaţie pe care „filosofia comună", cum pe drept cuvânt observa Clauberg, o interzicea. Dar de ce?

Nu fiindcă Aristotel sau fizica medievală ar fi neglijat cu totul analiza matematică a mişcării, nici fiindcă el şi urmaşii lui ar fi eşuat în a ţine seama de condiţiile imaginare, ci mai degrabă fiindcă ei nu vedeau nicio mediere – prin

cipială sau practică – între condiţiile factuale şi contrafactuale ale aceluiaşi „corp" (sau, cum spunem, ale aceluiaşi fenomen). Aristotel, şi odată cu el fizica medievală, le considera pe amândouă *incomensurabile*. Pentru Aristotel, aceasta însemna totodată că ele sunt imposibile; nu şi pentru fizicienii medievali obişnuiţi cu examinarea posibilităţilor *de potenţia Dei absoluta*. Discutând despre incomensurabilitatea dintre mişcarea în vid şi mişcarea într-un mediu – şi cu scopul de a o reduce pe prima *ad impossibile* –, Aristotel a anticipat câteva argumente şi chiar tehnici de la începuturile fizicii moderne. Scolastica a mers mai departe, transformând multe din imposibilităţile lui Aristotel în posibilităţi logice

interconectate şi bine argumentate. La începutul fizicii moderne, nu era nouă, cu siguranţă, utilizarea stărilor imaginare, contrafactuale, ci insistenţa privind comensurabilitatea lor. Cazurile-limită *explică* natura, chiar dacă nu o descriu; iar ele pot fi realmente *măsurate*. Savanţii din secolul al XVII-lea nu au greşit cu totul în aprecierile lor privind tradiţiile anterioare, dar concepţiile lor nu ar trebui să fie singurul nostru ghid într-o retrospectivă istorică.

Aristotel a folosit în mai multe rânduri experimentele ideale. Unele au fost propuse din motive pur ilustrative, pentru a demonstra o necesitate conceptuală; şi le-ar fi putut înlocui cu orice număr de alte ilustrări ipotetice similare.108 Parte din ele sunt experimente pur mentale: în contextul argumentării dialectice în care apar, acestea sunt de neînlocuit. Majoritatea aparţine unui grup distinct de *argumente decurgând din incomensurabilitatem* şi prezintă pentru noi un interes special în măsura în care sunt prezentate cu ajutorul unei tehnici de bază asemănătoare metodei analitice folosite de Galilei. Un corp finit este imaginat ca supus unui set de condiţii în care una din variabile scade sau creşte progresiv; relaţia dintre factorii implicaţi ar putea fi lesne exprimată ca funcţie (deşi nici Aristotel şi nici Galilei nu au făcut-o). Dar, spre deosebire de Galilei, scopul unor asemenea experimente ideale nu este formularea unei legi generale, valabilă atât în cazurile factuale cât şi în cele limită, ci reducerea *ad impossibile* a unei false caracteristici universale. Nicio mediere nu este cu putinţă între afirmaţiile factuale sau generalizările privitoare la lumea noastră şi presupunerile contrafactuale cu implicaţii cu tot. Acestea sunt incompatibile întrucât descriu condiţii incomensurabile.

Aristotel pledează împotriva „mişcării în vid” (Fizică A 8.215 a216 a26), iar mai târziu împotriva „corpurilor fără greutate” (*De caelo T* 2.30 la20-bl6). Argumentul logic este întotdeauna clar separabil de cel dialectic; amândouă îşi propun să facă vidul dezagreabil. Deoarece „locul” este inseparabil de corpul care îl ocupă, iar vidul este un loc în

care nu se află nimic, el nu poate să existe. În argumentele (dialectice) *ad hominem* care urmează, Aristotel face o serie de concesii adversarului. El admite existenţa vidului şi se întreabă dacă acesta este într-adevăr, cum se pretinde (atomiştii), condiţia mişcării.

Să presupunem că spaţiul există: în el nu ar putea avea loc mişcare, aceasta neputând fi nici forţată, nici naturală. Să presupunem că în spaţiu aveau loc mişcări forţate şi naturale: cele forţate ar trebui să fie infinite. Să presupunem că erau finite: ajungem la o contradicţie. Să presupunem că în spaţiu aveau loc mişcări naturale: ajungem la altă contradicţie. În mare, demonstraţia decurge după cum urmează:

C. EXPERIMENTE IDEALE

13:

Pentru început, Aristotel examinează o presupusă deplasare în vid din perspectiva privilegiată a direcţiei sau a scopului (*Fizica* A8.214 bl3 – 215 al4), care are în vedere şi durata unei asemenea mişcări. Ea nu ar putea fi nici naturală, nici forţată. Nu ar putea fi naturală „deoarece nu există un loc spre care lucrurile să se mişte într-o măsură mai mare sau mai mică decât spre altul”. În vid nu există locuri naturale, iar corpurile din el nu pot avea mişcări naturale, ele nu pot fi determinate să se mişte către un loc anume de „o cauză a mişcării aflată în ele însele”. Un corp lăsat să cadă în vid ar rămâne pur şi simplu acolo unde se află. De aceea, mişcarea forţată în spaţiu este o imposibilitate conceptuală, deoarece presupune mişcare naturală. Dar chiar dacă o admitem, ea nu ar putea fi asemenea mişcării unui proiectil, căci nu există niciun mediu care să ducă un corp mai departe. Presupunând totuşi că se întâmplă acest lucru, o asemenea mişcare forţată ar fi nedefinită: „Fiindcă de ce s-ar opri mai degrabă aici decât acolo? Astfel că un lucru fie se va găsi în repaus, fie trebuie să se mişte *ad infinitum*, dacă un obstacol mai puternic nu îi stă în cale”. Prezentată ca o consecinţă de nesusţinut a unei presupuneri false, aceasta a fost totuşi cea mai limpede anticipare a principiului

inerţiei înainte de secolul al XVII-lea.110

Aristotel renunţă din nou la absurditatea conceptuală a noţiunii de mişcări „naturale” şi „forţate” în vid şi imaginează mişcări analoage în vid (fiind însă atent de această dată să nu le numească ca atare), pornind cu un argument sistematic privind incomensurabilitatea la demonstrarea imposibilităţii lor pe temeiuri pur fizico-matematice. Argumentul analog din *De caelo* prezintă ceea ce a scăpat multor comentatori: Aristotel distinge din nou o presupusă mişcare forţată pe orizontală în vid (*De caelo* 215 a24 – 216 al 1) de o mişcare cvasinaturală pe verticală (216 al 1 – 21). Spre deosebire de argumentul anterior, el nu mai reduce mişcările respective *ad absurdum*, ci doar *ad impossibile*. Vreau să spun ca, deşi nu a reuşit niciodată să distingă imposibilităţile logice de cele fizice, argumentele legate de incomensurabilitate le dovedesc doar pe cele fizice. Comentatorii antici şi medievali au fost prin urmare de nenumărate ori confruntaţi cu întrebarea: cum sunt proprietăţile exacte ale acestor mişcări imaginare în vid – consecutive sau instantanee? Dacă sunt consecutive, li se poate atribui valoare definită? Asemenea întrebări ar fi fost de prisos dacă el ar fi conchis, la fel ca până atunci, că mişcarea în vid reprezintă o contradicţie în termeni. În loc de asta, Aristotel arată că ea este incomensurabilă, şi deci incompatibilă, cu orice/mişcare ce poate fi concepută într-un mediu plin. El examinează două cazuri de mişcări cvasiforţate: pe verticală (unde mediul împiedică mişcarea, deoarece se opune mişcării propriu-zise a mediului) şi pe orizontală (care este ceva mai rapidă, deoarece mediul, fiind „în repaus”, împiedică mai puţin mişcarea). Restul condiţiilor (forţă sau greutate) fiind egale, viteza unui corp care se mişcă (prin analogie cu mişcarea forţată) în vid trebuie să fie întotdeauna mai mare decât viteza unui corp identic care se mişcă într-un mediu oricât de rarefiat, căci viteza creşte invers proporţional cu rezistenţa, adică direct proporţional cu rarefierea mediului. Aristotel nu sugerează nicăieri, cum fac mulţi comentatori până în zilele noastre, că din această

cauză mişcarea în vid ar fi instantanee, adică ar avea viteză infinită, ci doar că ar fi „imposibil de apreciat”. Există o puternică tentaţie de

a-i reda intenţiile prin ecuaţia lim *FIRRO* = °° (v = *FIR*), dar ar fi o greşeală. El susţine doar că în mediu plin vitezele sunt comensurabile şi proporţionale cu mediile respective, adică v/v2 = *mjm2*, şi că această ecuaţie nu mai are sens când în² = O (vid), nemaiexistând o proporţie între zero şi o mărime finită. Mişcările a doua corpuri identice acţionate de forţe egale în vid şi în mediu plin nu au măsură comună.

Aristotel admite totuşi pentru un timp o mişcare (forţată) în vid care are un raport comun cu o mişcare similară în mediu plin. Fie z un segment în vid de lungime *lz*, străbătut de corpul *A* în timpul (finit) *ti* fie *B* şi *D* segmente de aceeaşi lungime *lz* = *lD* = *lb* în mediu plin, străbătute de *A* în timpii *tD* şi respectiv *th*. Evident, *tD* este mai mare decât *tz*, astfel încât, în timpul *tz*, A vă străbate doar *VD* din *lD* în *D*. Am presupus că *tJtD* este un raport definit: dacă *D* va fi „rarefiat”, distanţa*l’ D* străbătută în el de *A* în timpul *tz* se va apropia de *iD*. Dacă *D* este rarefiat proporţional cu raportul dintre *lD* şi *l’D*, A vă străbate în acest spaţiu rarefiat (*El*), în timpul *tz*, distanţa *lD*. Va fi străbătută aceeaşi distanţă în acelaşi timp, atât în vid, cât şi într-un mediu plin – ceea ce este imposibil.

Atât despre mişcările cvasiforţate în vid. Cât despre mişcările din vid analoa-ge mişcărilor naturale, un simplu argument este suficient pentru a le exclude. Deosebirile de greutate sau lipsa greutăţii sunt cauzate de faptul că acele corpuri mai grele sau mai uşoare străbat mediul mai repede decât corpurile mai puţin grele sau mai puţin uşoare în direcţia locului privilegiat, adică deplasându-se pe verticală. Dar dacă nu există un mediu, atunci corpurile, grele sau mai puţin grele, uşoare sau mai puţin uşoare, se vor mişca cu viteze egale. „Dar asta este imposibil”.

Structura bipartită a argumentului lui Aristotel devine şi mai limpede dacă este comparată cu *De caelo* r2.30 la20 ş. urm., unde introduce ipoteza „corpurilor fără greutate” doar pentru a o înlătura în mod similar.111 Nu este nevoie să îl urmăm aici pe Aristotel în excesiva utilizare a literelor ca variabile. Să ne imaginăm, spune el, un corp fără greutate112, şi să îl comparăm cu un corp greu sau uşor de aceleaşi dimensiuni. El le examinează apoi comportarea la fel ca înainte, prin analogie cu mişcările naturale şi cele forţate: corpul fără greutate va străbate întotdeauna o distanţă mai mică pe orizontală (sau în direcţia opusă mişcării naturale a corpului cu greutate). Am putea apoi micşora – sau mări – corpul greu sau uşor până ajunge să străbată aceeaşi distanţă cu corpul fără greutate. „Dar aceasta este imposibil”, deoarece corpul fără greutate trebuie imaginat deplasându-se întotdeauna pe o distanţă mai mare atunci când este mişcat de o forţă şi pe o distanţă mai mică atunci când se mişcă spre locul privilegiat prin comparaţie cu un corp cu sau fără greutate; nu are importanţă cât sunt de mari sau de mici prin comparaţie. Atât în cazul în care greutatea; /greutatea2 este practic egală cu distanţa/distanţa., (mişcarea naturală), cât şi în cazul în care greutatea/greutatea2 este practic egală cu distanţa2/distanţay (mişcare forţată), proporţia devine nesemnificativă atunci când greutatea (sau lipsa acesteia) = O. „Nimicul” nu este proporţional cu nicio mărime finită. Încă o dată, el sugerează că un corp fără greutate, deplasându-se (orizontal) prin constrângere [îşi] „va continua [mişcarea] la infinit” – ceea ce, evident, nu înseamnă viteză infinită, ci distanţă infinită.

C. EXPERIMENTE IDEALE

133

Aristotel evită aici circularitatea prin faptul că nu presupune de la început că un corp „fără greutate” nu ar putea iniţia prin sine o mişcare verticală. Aceasta nici nu este concluzia lui; tot ce a dovedit este că o asemenea mişcare a unui corp, oricât este ea de mare, va fi

incomensurabilă cu mişcarea pe aceeaşi distanţă a unui corp înzestrat cu greutate, oricât este el de mic. În tot acest pasaj, Aristotel pare să tragă ultimele concluzii din presupunerea platoniciană a elementelor ca plane geometrice.

Să observăm că demonstraţia lui Aristotel se *bazează* şi pe altă presupunere tacită, şi anume că *unele* corpuri se mişcă în mod evident pe verticală fără constrângere: o vedem „cu ochii noştri".113 El se gândeşte probabil la elementele pământ şi foc. Fără această ipoteză, tot ce ar fi demonstrat aici ar fi fost că, fie toate corpurile (sublunare) sunt lipsite de greutate, fie nu este niciunul. Percepţia senzorială alege aici între două teorii alternative la fel de epuizante: întrucât unele corpuri pot fi văzute mişcându-se doar datorită greutăţii sau lipsei acesteia – mişcarea lor fiind simplă în toate privinţele –, rezultă că toate corpurile trebuie să se mişte astfel. Inducţia aristotelică (e7 raYayyn) nu constă în generalizările imediate ale datelor senzoriale; generalizarea urmează o teorie complexă – în cazul de faţă, examinarea situaţiilor idealizate.

Credinţa lui Aristotel în manifestarea imediată şi pură în natură a greutăţii şi levitaţiei ne poate ajuta să înţelegem poziţia ciudată pe care o adoptă în ceea ce priveşte mişcarea proiectilelor. El o discută pe scurt imediat după demonstrarea universalităţii şi necesităţii greutăţii sau levitaţiei.114 Problema este cunoscută. Ce menţine un corp în mişcare forţată, după ce a pierdut contactul fizic nemijlocit cu primul mişcător? Nu un principiu intrinsec, căci acesta ar putea fi atribuit numai mişcărilor naturale, şi nici mişcătorului, aflat acum departe. Aristotel recurge la mediu, capabil de a fi „uşor şi greu în acelaşi timp". Primul mişcător transmite stratului de aer din imediata apropiere a corpului mişcat atât mişcare cât şi capacitatea de a acţiona ca mişcător, iar respectivul strat de aer o transmite următoarelor straturi de aer aflate pe traiectoria proiectilului. În fiecare strat de aer, „capacitatea de a acţiona ca mişcător" se realizează mai încet decât mişcarea însăşi; corpul străbate o anumită

distanţă şi trebuie să se afle în repaus un timp practic imperceptibil, altfel mişcarea ar fi instantanee. Cauzalitatea aceasta, translativă – „capacitatea de a acţiona ca mişcător” –, descreşte de la un strat de aer la altul; atunci când slăbeşte, obiectul mai străbate un strat de aer, după care cade datorită propriei „greutăţi”.

Soluţia lui Aristotel este complicată şi greoaie. Mi se pare ciudat: Koyre a lăudat-o, considerând-o „măsura geniului său”.115 Aristotel pare să violeze aici câteva din cele mai sacre principii hermeneutice ale sale. Nu numai că se puteau lesne extrage o sumedenie de argumente „din experienţă”, contrare prezumptivului comportament al aerului, cum au şi făcut-o curând după aceea mulţi adepţi ai altor explicaţii. Aristotel însuşi, se pare, a abandonat de data aceasta credinţa fundamentală în datele senzoriale, acceptând în schimb opiniile adversarilor. Limbajul lui se aseamănă în mod suspect cu cel al atomiştilor.116 Aproape în acelaşi fel în care Leucip şi Democrit au înlocuit aparenţa înşelătoare a continuităţii materiale în natură cu ipoteza imperceptibilelor interstiţii spaţiale şi tot

astfel a imperceptibililor atomi din corpuri, Aristotel descompune aparenţa înşelătoare a continuităţii mişcării proiectilelor într-o serie de imperceptibile deplasări şi opriri. Mişcarea unui proiectil, spune el, nu este continuă, „ci doar pare să fie astfel”. Pe lângă toate acestea, chiar anticii şi-au dat seama că Aristotel nu a evitat de fapt să atribuie un fel de principiu intrinsec mişcărilor proiectilelor; el l-a transferat pur şi simplu de la corpul mişcat la mediul acestuia.117

De ce nu a vrut niciodată să admită Aristotel capacitatea accidentală dobândită de a mişca înseşi corpurile aruncate? De ce voia să o atribuie doar mediului, şi cu asemenea costuri metodologice mari? După părerea mea, asta nu avea legătură cu principiul conform căruia „tot ce mişcă este la rândul său mişcat”.118 Proprietatea accidental dobândită „de a acţiona ca mişcător” ori de a

ajuta mişcarea ar putea fi concepută, în principiu, ca un „altceva” invizibil însoţind corpul, mai curând decât ca aflat într-un mediu. Într-adevăr, acesta a fost ulterior cazul cu *virtus derelicta* a lui Philoponos sau al lui de Marchia, sau cu *impetus-ul* medieval de mai târziu. Dar chiar contextul din *De caelo* în care Aristotel îşi propune soluţia indică originea obstinaţiei sale. Mediul este doar relativ „greu sau uşor”, pe când pământul este greu şi focul uşor la modul absolut. Demonstraţia universalităţii acestor proprietăţi se întemeiază pe simplitatea lor extremă şi perceptibilitatea lor imediată. Dacă Aristotel ar fi admis posibilitatea că un corp greu la modul absolut se poate uneori mişca, şi asta prin constrângerea unei alte proprietăţi însoţitoare accidentale, ar fi putut face imperceptibilă distincţia dintre mişcarea forţată şi cea naturală. Distincţia ar rămâne doar probabilă şi teoretică, neputând fi atribuită niciodată cu certitudine perceptivă absolută unui corp oarecare.119 Dar o asemenea certitudine absolută era necesară dacă dorea să demonstreze că *toate* corpurile sunt grele sau uşoare din cauză că *unele* sunt astfel. Să rezumăm: nicăieri Aristotel nu face distincţie între necesitatea logică absolută şi cea fizică, deşi deosebeşte necesitatea absolută (sau simplă) de cea relativă (sau condiţionată), atât *de re* cât şi *de dicto*; uneori pare chiar să postuleze un fel de necesitate contingenţă pentru a deosebi trecutul – „pe care nici măcar zeii nu îl pot schimba” – de contingentele viitoare. De fapt, Aristotel încearcă mereu să dovedească absurditatea conceptuală a ceea ce este fizic imposibil. El acumulează argumente, pretinzând câteodată să fie crezut pe cuvânt. Şi totuşi, argumentele sale, decurgând din incomensurabilitate, ar putea fi interpretate retrospectiv din perspectiva unei asemenea distincţii. Pe parcursul unor demonstraţii de felul acesta, Aristotel a apelat la experimente imaginare pentru a le arăta oponenţilor cum să îşi închipuie ceea ce este realmente imposibil. Măiestria raţionamentelor reiese din faptul că a dedus multe proprietăţi ale spaţiului newtonian: că el separă întinderea

(dimensionalitatea) de materie sau de locul material; că, o dată puse în mişcare, corpurile care îl locuiesc continuă să se mişte; că, lăsate libere, pot rămâne nemişcate. Se arată că aceste presupuneri sunt în mod necesar

Imposibile, nu doar pe baza unor consideraţii exclusiv logic-conceptuale (cel puţin nu în limitele unui argument anume), şi nici fiindcă nu corespund nemijlocit intuiţiei noastre, ci pentru că implică stări total incomensurabile cu orice stare naturală. Acest grup de argumente urmează un model tipic: un corp este supus modificării regulate a unei variabile; fiecare fază a acestei modificări este

C. EXPERIMENTE IDEALE

135

comensurabilă cu celelalte – până când eliminăm cu totul variabila; atunci vom fi scos obiectul din *contextul* natural şi îl vom fi plasat în condiţii contrafactuale, sau, cum se spune, „în altă lume". Starea aceasta total incomensurabilă se află în opoziţie cu acele cazuri-limită imaginare, contrafactuale chiar, dar perfect comensurabile la începutul fizicii moderne. În opinia lui Aristotel, lumile alternative sunt riguros disjuncte; şi, întrucât a noastră există, celelalte nu există. Universul nostru este unic, şi nimic nu ar putea fi scos în chip profitabil din *context* şi examinat în condiţii ideale inexistente. Acestea sunt motivele serioase pentru care Aristotel nu voia, cum pe drept cuvânt observa Clauberg, să vadă lucrurile „cum sunt ele în sine", ci a subliniat întotdeauna că trebuie să le vedem „cum sunt ele în raport cu celelalte".

2. Idealizare şi teoria impetus-M/w/

La Aristotel, teoria mişcării, asemeni multor doctrine ale sale, a suferit serioase transformări şi modificări în Antichitate, datorită acelei *falasifa* musulmane, şi, ulterior, în Europa Occidentală medievală. Forţa motrice a acestor schimbări a fost fie pur interpretativă, fie teologică, fie de amândouă felurile; şi cel mai des, punctul de pornire al teoriilor adverse în combaterea poziţiilor lui Aristotel îl constituiau propriile argumente. Dorinţa extinderii

orizontului omnipotenţei lui Dumnezeu a oferit, pe toată durata Evului Mediu, prilejul iniţiativei reluării multor „imposibilităţi” naturale cu scopul de a le dovedi posibilitatea, dacă nu chiar realitatea; dar Aristotel îi învăţase pe teologii şi filosofii medievali cum să o facă, cum să construiască în mod adecvat un experiment imaginar.

Ioannes Philoponos, unul dintre cei mai critici comentatori ai lui Aristotel, şi-a dat seama de acest lucru încă din secolul al V-lea. În comentariul la *Fizica* – dorind în această privinţă să apere noţiunea de spaţiu ca dimensionalitate de continuumul material, deşi coextensiv cu acesta –, Philoponos a admis că Aristotel l-a învăţat metoda experimentelor mentale şi valoarea lor.

Presupunem adesea imposibilul pentru a înţelege natura lucrurilor în şi prin ele însele [!]. Într-adevăr, Aristotel pune următoarea întrebare celor care susţin că pământul este nemişcat din cauza rotaţiei rapide a cerului: în ce direcţie s-ar mişca pământul dacă, să presupunem, cerurile ar rămâne nemişcate? Iar în continuare imaginează un corp dezbrăcat de orice calitate sau formă şi îl ia ca atare. Iar noi la rândul nostru ne-am urmat imaginaţia separând materia de orice formă şi considerând-o prin această metodă dezbrăcată şi în ea însăşi… Şi Platon a separat în gând originile ordinii cosmice de cosmosul propriu-zis, întrebându-se cum se comportă totalitatea în şi prin sine, separat de Dumnezeu. Şi deşi nu este cu putinţă ca vreuna din aceste presupuneri să devină reală, raţionamentul separă în gând ceea ce potrivit naturii se află laolaltă, pentru a arăta cum se comportă fiecare lucru în sine conform naturii specifice.120

Nu ştiu dacă Philoponos şi-a dat seama, în timp ce scria acest pasaj, de mărunta dar decisiva deosebire între rolurile atribuite experimentelor imaginare de el şi de Stagirit. În *De caelo* B13.295 alO-15, şi în special în celelalte consideraţii la care face aluzie Philoponos, Aristotel utilizează experimentele imaginare ca

reducţia ad impossibile. Philoponos vrea să afle care este natura unui lucru „m şi prin sine” – observaţi cât de des se repetă această expresie. Dar indiferent dacă a fost ori nu conştient de respectiva deosebire, aceasta se face simţită în toate interpretările. El a susţinut că mişcarea corpurilor în vid, fie „naturală”, fie forţată, are loc într-un interval de timp specific, potrivit greutăţii fiecăruia. În ambele cazuri, mediul este doar factor stânjenitor. Cum a remarcat corect Averroes, aceasta înseamnă, contrar teoriei similare a lui Avem pace, că în vid corpurile vor cădea în special datorită mişcării lor naturale, ceea ce se întâmplă în mai mică măsură când cad într-un mediu; 121 Cum am văzut, Philoponos admitea realmente acest lucru; lui Averroes i se părea o absurditate conceptuală să califici drept foarte „naturală” o condiţională contrafactuală. La Philoponos este improbabil ca teoria căderii să fi fost influenţată de Hiparh. De fapt, Philoponos nu oferă explicaţia foarte atrăgătoare dată de Hiparh acceleraţiei corpurilor în cădere: impulsul imprimat iniţial scade pe măsură ce ele urcă, până devine mai mic decât gravitaţia; după care corpul cade, dar cantitatea de impuls rămasă îi încetineşte căderea, deşi din ce în ce mai puţin.122 însă Philoponos nu critică teoria.

El a explicat acceleraţia precum şi mişcarea proiectilelor contrar lui Aristotel, prin propria teorie a forţei distribuite: această calitate distribuită care se uzează de la sine chiar în vid, se uzează mai repede dacă un corp se mişcă într-un mediu. „Spaţiu” nu înseamnă aici o poziţie aflată în exteriorul continuumului material finit sau un accident aparţinând doar corpurilor: este mai degrabă receptaculul dimensional imuabil, coextensiv cu toate corpurile. Respinge oare această teorie aserţiunea lui Aristotel conform căreia mişcarea în vid este incomensurabilă cu mişcarea în plin? Câtuşi de puţin, şi

Philoponos subliniază acest lucru încă o dată. Indiferent dacă transpunem intenţia lui (şi a lui Avem pace) în notaţie modernă sub forma viteză (V) = forţă în spaţiul (*f*) – rezistenţă (r), sau dacă o interpretăm diferit, de pildă v = *p*/ (*r* + *d*) (cum a sugerat Anneliese Maier în cazul unor teorii medievale similare), sau dacă (aşa cum cred) exprimarea cea mai adecvată este (*df-i*) /*rd* = v123, este clar că, potrivit lui Philoponos, vitezei unui corp în vid nu i se poate atribui o valoare concretă care să funcţioneze precum un caz-limită. Philoponos afirmă limpede că diferitele medii *nu* se află unul faţă de altul în raport proporţional cu vitezele corpurilor. Ceea ce înseamnă că unica modalitate de evaluare a rezistenţei unui mediu, oricât de rarefiat, este să îi permitem unui corp să îl străbată. Nu putem prezice rezistenţa cu care alt mediu, mai puţin dens decât acesta, va încetini sau împiedica mişcarea unui corp. Ceea ce înseamnă că ar trebui să creăm un vacuum – lucru pe care Philoponos îl consideră imposibil – pentru a putea evalua mişcarea unui corp aflat în el. Deoarece putem numai aproxima, dar niciodată realiza, un mediu cu densitate zero, mişcările corpurilor în vacuum, fie naturale, fie constrânse, rămân totuşi *incomensurabile* cu mişcarea lor în vid.

Fapt cu atât mai adevărat în cazul acelor comentatori medievali care l-au urmat pe Avicenna împotriva lui Averroes, negând faptul că mişcarea, fie şi în vid, poate fi instantanee.124 Aceasta era opinia comună în secolul al XIII-lea. Ea nu îi obliga pe cei care o îmbrăţişau să adopte o teorie a *impetus-ului* pentru mişcarea proiectilelor; majoritatea lor puneau natura succesivă a mişcării într-un vid imaginar (şi pentru cei mai mulţi imposibil) pe seama distanţei înseşi, *distantia terminorum*. Dar cu sau fără o teorie a *impetus-ului*, mişcarea în vid ar putea rămâne absolut incomensurabilă; ea nu ar putea constitui o măsură reală pentru mişcările existente.125 Ceea ce va rămâne valabil până la Galilei.

Atunci de ce a fost reînsufleţită teoria *impetus-ului* – sau poate reinventată? Se pare că la originea iniţiativei s-

au aflat preocupări mai degrabă teologice decât fizice. Aceasta poate fi adevărat în privinţa lui Toma d'Aquino şi Ioannes Olivi; şi este cu siguranţă adevărat în ceea ce îl priveşte pe Franciscus de Marchia.126 Rolul unui teolog nu este să nege existenţa miracolelor adevărate, ci să le facă plauzibile; să arate că sunt cel puţin compatibile cu tot ce ştim despre lume. Lucru fără doar şi poate adevărat în cazul Bisericii catolice, singura religie, după câte ştiu, care a instituţionalizat miracolele – un *hapax legomenon* sociologic. Sacramentul Euharistiei este cel mai previzibil dintre toate. El are capacitatea de a-l apropia pe credincios de Dumnezeu, de a-i insufla *gratia gratum faciens*; dar Dumnezeu nu este prezent în el în mod direct, ci doar indirect sau instrumental. Ostia posedă o *virtus*, o putere proprie transmisă de Dumnezeu, dar nu identică cu el. Ce fel de cauzalitate este această cauzalitate instrumentală a unui mişcător aflat la distanţă? De Marchia a dorit să arate că această modalitate a cauzalităţii nu este necunoscută în natură. Proiectilele se mişcă analog. Primul mişcător transmite o „forţă" care le permite, în circumstanţe adecvate, să îşi continue mişcarea.

Discuţiile recente privind statutul mecanicii *impetus-ului* în Evul Mediu târziu au suferit în general de pe urma dorinţei fie de a stabili, fie de a dezminţi apropierea acestuia de legea inerţiei. Termenul scolastic este într-adevăr intraductibil în vocabularul începuturilor fizicii moderne. *Impetus*-ul este o calitate oarecum analoagă căldurii. Este *o forţă* motrice care explică mişcarea şi, ca atare, este concepută tot pe baza presupunerii că „omne quod movetur ab alio move-tur" – aşadar pe distincţia dintre mişcare şi repaus.127 Dimpotrivă, inerţia nu este o forţă, ci o stare căreia i se subsumează atât repausul cât şi mişcarea uniformă, fiind distinctă de schimbarea direcţiei sau a vitezei. Doar în raport cu acestea are sens căutarea unor cauze imediate.128

A fost oare felul în care Ockham a simplificat radical problema un pas anticipativ în direcţia recunoaşterii

mişcării uniforme ca stare? Ockham respinge pur şi simplu teoria *impetus-ului* şi explicaţia aristotelică a mişcării proiectilelor negând existenţa problemei.129 Termenul „mişcare”, ca întindere sau cantitate, este un termen conotativ, desemnând un obiect şi implicând o serie de poziţii pe care acesta le ocupă succesiv. Mişcarea şi conservarea mişcării sunt două expresii pentru unul şi acelaşi fenomen. Avem nevoie de o singură cauză pentru a explica de ce un corp a plecat din îl şi a ajuns *în* trecând prin *I2… inj*. Părăsind /; el ocupă în mod necesar alte poziţii. Totuşi Ockham, întrucât era preocupat de reducerea conceptelor noastre la acele singulare şi calităţi absolute cărora le ţin locul în recto *sau* în obliquo, *s-a* oprit exact în punctul dincolo de care ar fi putut descoperi distincţia aflată la baza principiului inerţiei – şi anume cea dintre mişcarea uniformă (sau repaus) şi modificarea stării de mişcare. Însă Ockham a reuşit să separe problema de contextul teologic originar. Doar rareori mai apare ca explicaţie a cauzalităţii instrumentale.

138

III. OMNIPOTENŢĂ DIVINĂ

C. EXPERIMENTE IDEALE

139

Buridan a introdus ipoteza *impetus*-ului aproape ca un concept câştigat prin inducţie.130 De la predecesori a moştenit o listă de „argumente luate din experienţă”, argumente ce se împotrivesc interpretării aristotelice a mişcării proiectilelor; acestora le adaugă câteva; şi, după ce îşi face cunoscută propria interpretare, revine la „experienţă” şi indică un grup de mişcări care, deşi explicabile în cadrul fostei teorii a straturilor active de aer, îşi găsesc o aşezare mai bună în noua teorie. De aici merge mai departe, considerând că mişcările cereşti se conservă prin *impetus*-ul lor. O dată introdus pentru a explica un grup de mişcări în care pare să se manifeste, *impetus*-ul devine curând un concept-cheie în explicarea oricărei mişcări, fiind unul din aspecte. Universalitatea *impetus-x\\ m* este consecinţa logică a postulării. Nu există un motiv

suficient pentru care să se limiteze doar la corpurile lansate, ci trebuie mai degrabă conceput ca factor universal, prezent în orice mişcare.

Buridan este aşadar adus la înţelegerea tuturor mişcărilor ca interacţiune între *impetus* şi tendinţa naturală a corpului: (i) Greutatea (sau levitaţia) unui corp împreună cu rezistenţa aerului constituie un factor încetinitor în cazul mişcărilor forţate. Buridan nu face o analiză amănunţită a acestor mişcări, deşi avem toate motivele să credem că ele pot fi descrise printr-o analogie inversă mişcărilor naturale. *Impetus*-ul mişcărilor forţate descreşte constant datorită greutăţii (sau levitaţiei) dacă corpul este lăsat liber. Doar în cazul în care asupra corpului se va mai exercita o forţă, acesta îşi va continua probabil nedefinit mişcarea datorită reînnoirii *impetus-ului*. Pentru un fizician care nu are o noţiune clară despre frecare, aceasta este cea mai logică interpretare a mişcărilor continue. (Buridan recunoaşte ce-i drept rezistenţa aerului ca factor al mişcării; dar aceasta este o constantă, nu o variabilă care să poată fi redusă în mod abstract la zero.) Să observăm că, brusc, mişcările proiectilelor devin regula, iar mişcările forţate continuu – excepţia, sau mai degrabă un fenomen secundar, (II) Greutatea (sau levitaţia) unui corp este un factor accelerator în cazul mişcărilor terestre naturale. Ceea ce nu înseamnă că *impetus-ul* nu ar fi întotdeauna cauza *conservării* mişcării, ci mai curând faptul că greutatea acţionează ca forţă intrinsecă ce îi conferă corpului atât mişcare cât şi *impetus*. Deoarece „mişcarea” îi este continuu transmisă corpului, *impetus*-ul său (determinat de forţă şi *quantitas materiae*) trebuie şi el să crească. Mişcarea ca atare nu generează niciodată *impetus*, ci mai curând forţa care cauzează mişcarea este şi forţa care cauzează *impetus*-ul – în corpurile în cădere şi în mişcările reflexive, fiii) Tendinţa naturală a corpurilor cereşti nu le întârzie şi nu le accelerează mişcarea; ea nu interferează deloc cu *impetus*-ul lor, căci această tendinţă nu înseamnă mai mult decât mişcare circulară potenţială. Dat fiind

impetus-ul iniţial, corpurile cereşti vor continua să se mişte *uniformiter* nedefinit. Buridan a putut astfel să elimine „inteligenţele” dintre cauzele eficiente ale mişcării sferelor. Faptul că avea în vedere o interpretare „mecanică” a universului este însă o exagerare. *Impetus*-ul său ceresc este în întregime ipotetic; el nu a dorit să asocieze *impetus*-ul ceresc cu cel terestru până în punctul în care respingerea primului ar fi însemnat respingerea celui de-al doilea.131 Prin urmare, aspectul acesta nu este discutat în chestiunile *ulterioare* privitoare la cartea lui Aristotel despre cer şi pământ.

Pe scurt, Buridan descrie mişcările terestre ca *impetus* plus sau minus greutate (sau levitaţie), iar mişcările cereşti ca *impetus* ±O. Schimbarea metodologică subiacentă acestei analize a mişcării este considerabilă. *Toate* mişcările terestre, inclusiv cea naturală, sunt mişcări complexe, produse ale interacţiunii dintre tendinţa naturală a corpului în mişcare şi *impetus-ul* pe care l-a dobândit, fie datorită unei forţe externe, fie prin tendinţă proprie. Greutatea şi levitaţia sunt doar unul din factorii mişcării luate ca întreg. Nici mişcările naturale nu sunt „simple” în totalitate.132 Simplitatea nu este decât un aspect al acestora, izolat nu în observaţia nemijlocită, ci în calitate de concept mental. Aşa cum a gândit Philoponos înaintea lui, Buridan a introdus o importantă schimbare metodologică, de care pare să fi fost conştient. Cu toate acestea, chiar pentru el, mişcarea unui corp numai pe bază de *impetus* era incomensurabilă cu mişcarea acestuia în plin.

3. Idealizare şi calculationes

A existat şi o a doua grupă de considerente imaginare esenţialmente teologice privitoare la natura mişcării. Mişcarea rectilinie infinită a universului în vid a fost afirmată, ne amintim, ca posibilitate *de potenţia Dei absoluta*. Imaginaţia disciplinată a teologilor din secolul al XIV-lea a examinat precondiţiile unei asemenea ipoteze. Un vid de acest fel trebuie să fie absolut, adică imobil: altminteri, mişcarea universului – sau chiar a unui singur

corp, dacă restul lumii ar fi distrus – s-ar raporta doar la sine, făcând aşadar obiectiv imposibilă distingerea ei de repaus. Am discutat acest lucru în capitolul precedent. Avantajul metodei anihilării devine şi mai evident dacă nu ne imaginăm un singur corp izolat *toto mundo destructo*, ci o singură substanţă spirituală, de pildă un înger: cum poate Dumnezeu, dacă doreşte acest lucru, să îl mişte? Dacă el se mişcă în felul în care o fac corpurile, atunci chiar şi un *ubi definitivum* necesită presupunerea unui spaţiu dimensional imaginar.133 Ne aflăm atunci în situaţia de a examina precondiţiile mişcării ca atare, fie şi ale unui punct.

Aici, după cât se pare, am găsit în sfârşit o anticipare metodologică reală a tipului de experimente imaginare aflate la baza dinamicii moderne. Nu se întemeia oare analiza lui Galilei pe exact acelaşi principiu al extrapolării unui fenomen din context? într-adevăr, cariera „metodei anihilării" îşi poate avea rădăcinile în analiza terministă a conceptelor noastre; dar deosebirile dintre utilizarea acestei metode în secolul al XIV-lea şi locul pe care îl ocupă ulterior în ştiinţă (Galilei) sau în filosofie (Descartes, Hobbes) sunt considerabile. *Ter ministare* foloseau *topos-ul* euristic (izolare prin anihilare) cu intenţie preponderent negativă, critică aşadar, asemănătoare felului în care folosise anterior Toma distincţia dintre necesitatea logică şi cea contextuală. În general, ei doreau să stabilească ce anume *nu* este cosmosul aristotelic – pe care nici Ockham şi nici discipolii lui nu doreau să îl distrugă: adică, ceea ce nu este în nicio privinţă „necesar". În particular, au dorit să stabilească ce nu sunt *lucrurile*: noţiuni conotative precum întindere, mişcare sau timp nu trebuie ipostaziate, şi nici nu trebuie să li se admită un statut ontic. E semnificativ faptul că una dintre aceste abstracţii (întinderea), mai degrabă decât acel *res* extra*animam* individual, a devenit „sub

stanţă" materială la Descartes, garantată de *cognitio*

intuitiva (cum a fost şi *res* la Ockham).134 Metoda analitică pretindea extrapolarea relaţiilor mai curând decât a lucrurilor, şi cu intenţie mai degrabă constructivă decât critică. Mai apropiat spiritual ştiinţei secolului al XVII-lea este un al treilea grup de experimente imaginare: cele influenţate de tehnicile matematice ale aşa-numiţilor *calculatores*. Studiul proporţiilor i-a făcut să distingă schimbarea uniformă de schimbarea uniformă a ratei schimbării (*motus uniformis*, *motus uniformis difformis*), să reducă acceleraţia uniformă la termenii mişcării uniforme, demonstrând că (v0 + v) /2 = v.135 Mai târziu, Oresme a aplicat această „regulă a vitezei medii" fiecărui segment, oricât de mic, de distanţă (sau cantitate de schimbare) acumulată de un corp accelerat; a găsit că ea este egală cu suma aritmetică a şirului de numere impare, numărul termenilor fiind acelaşi cu numărul segmentelor, totul împărţit la doi – sau, în scris, S = at2/2.136 Acestea erau cazuri simple cu o singură variabilă; *calculatores* au deprins curând să mânuiască proporţii de raporturi variabile, sau proporţii de raporturi având orice grad exponenţial dorit.

Este adevărat, cu excepţia (importantă, de altfel) a câtorva cazuri, toate aceste exerciţii matematice erau valabile numai *secundam imaginationem*, de la cele mai simple considerente la cele stabilite teoretic menţionate mai sus, sau la cele despre minime şi maxime. Nici măcar Oresme nu a făcut ceea ce nouă ni se pare de la sine înţeles: să aplice formulele schimbării uniform accelerate la doctrina *impetus-ului*. Într-adevăr, Oresme a perfecţionat teoria *impetus-ului* (Buridan) prin aceea că şi-a dat seama de ambiguitatea conceptului lui Buridan. La Buridan, *impetus-ul* servea explicării continuităţii mişcării (forţate) a proiectilelor şi acceleraţiei corpurilor în cădere; era atât cauza mişcării cât şi cauzat de mişcare. Oresme a păstrat *impetus-ul* doar pentru explicarea acceleraţiei, şi a încetat prin urmare să îl considere *res natura permanens*. Totuşi, Oresme s-a abţinut să folosească unii termeni matematici la descrierea mişcării corpurilor în cădere sau

proiectate – poate fiindcă credea că în ambele cazuri nu se modifică doar rata de schimbare a vitezei, ci şi rata de schimbare a acceleraţiei.137 Până la Dominicus de Soto, niciun scolastic nu a avut în vedere aplicarea unor formule matematice în căderea liberă, iar el a făcut-o doar în termeni generali.138 Şi totuşi, fie în real, fie în imaginar *calculatores* au matematizat – pentru prima oară în tradiţia occidentală – conceptul de schimbare a mişcării. Mai mult decât atât, ei au conceptualizat noţiunea de procese în general. Voi discuta mai târziu acest aspect.

4. Galilei: *idealizare sub forma cazurilor-limită*

Doar o examinare istorică meticuloasă ar putea să arate cât din tradiţia experimentelor imaginare acumulată în Evul Mediu sau din scrierile acelor *calculatores* îi era cunoscută lui Galilei; interesul faţă de lucrările lor pare să scadă la începutul secolului al XVI-lea. Nu este clar nici ce versiuni ale mecanicii *impetus-ului* cunoştea Galilei, şi din ce surse.139 însă preocuparea mea nu este să explic formarea gândirii lui mature din reziduurile medievale. Îmi propun mai curând să îi compar legea căderii libere, elogiată de fizicieni – de la Newton la Einstein –, reprezentând zorii gândirii fizice moderne, cu modalitatea medievală

de utilizare a imaginaţiei ştiinţifice. Aceasta a fost într-o oarecare măsură şi a lui Galilei în primele încercări de a soluţiona problema căderii libere.

În *De motu*, tratat mai vechi, scris pe când mai era profesor de matematică la Pisa, Galilei a recunoscut doi factori în căderea liberă a corpurilor – greutatea şi *impetus-ul*. *M0* Explicaţia seamănă cu cea dată în Antichitate de Hiparh: când un corp este aruncat în sus, el învinge greutatea în virtutea forţei (*impetus-ului*) ce i-a fost transmisă de cine sau ceea ce l-a proiectat. Forţa aceasta se reduce treptat; în momentul când devine egală cu forţa greutăţii, corpul îşi schimbă sensul de mişcare; dar, chiar atunci când cade, mai deţine suficient *impetus*

iniţial pentru a-şi încetini coborârea – care altfel ar fi mai rapidă. Cu cât *impetus-ul* continuă să scadă, cu atât corpul îşi accelerează coborârea. Dacă s-ar uza înainte ca acest corp să atingă solul – ceea ce nu se întâmplă – căderea ar continua *cu viteză constantă*. Hiparh nu a luat în consideraţie acest caz, iar Galilei admite că este vorba de o condiţie imaginară. De asemenea, prin analiză hidrostatică, Galilei a atribuit corpurilor o capacitate de a primi *impetus* proporţională cu greutatea lor specifică; el susţinuse că acele corpuri, având greutăţi diferite, dar aceeaşi greutate specifică, vor cădea cu viteze egale.

Merită menţionat că, încă în *De motu*, Galilei a renunţat total la levitaţie: reducerea speculativă a forţelor la atracţie şi respingere a fost caracteristică multor filosofi ai naturii în Renaştere. Mai târziu, formulându-şi varianta matură a legii căderii libere, s-a debarasat de *impetus*. A rămas o singură forţă, acţionând omogen asupra tuturor corpurilor. Ceea ce nu înseamnă doar că Galilei a recunoscut – au făcut-o mulţi teoreticieni ai *impetus-ului* la sfârşitul Evului Mediu – că aplicarea constantă a unei forţe produce acceleraţie, dar şi-a dat seama că *numai* aplicarea forţei produce acceleraţie sau schimbarea mişcării. Mişcarea uniformă nu are nevoie de cauze sau de forţe. Greutatea a devenit o forţă de atracţie exterioară mai degrabă decât o calitate interioară, sau „formă”, a corpurilor; doar în felul acesta poate să atragă mase inegale astfel încât ele să coboare cu viteze egale. Deşi trebuie să fim precauţi în a nu îl credita pe Galilei în ceea ce priveşte rigurozitatea noţiunii de forţă, a o nega cu totul ar fi în aceeaşi măsură o greşeală.141 Galilei a construit un experiment imaginar minuţios pentru a dovedi că nu există nicio diferenţă între mişcarea naturală şi cea forţată, între greutate şi *impetus*. Să ne imaginăm, a spus el, un tunel traversând centrul pământului şi un corp care cade prin el, depăşind centrul în virtutea *impetus-ului* acumulat. O dată depăşit centrul, mişcarea, până atunci naturală (greutate), devine de la sine „forţată” sau artificială, altfel spus, se efectuează doar „prin forţă”.142

în sfârşit, încă în *De motu*, factorii de rezistenţă, alţii decât greutatea specifică (sau capacitatea de a absorbi *impetus*), sunt neglijabili. Nu acesta a fost cazul la Philoponos sau Avem pace, şi nici la Buridan. Pentru prima oară aşadar, căderea liberă a corpurilor putea fi determinată empiric sub toate aspectele esenţiale.

Nu era nimic nou în formularea matematică a legii – pe care Oresme o cunoştea –, deşi, după toate probabilităţile, Galilei a reinventat-o, dar chiar şi aşa i-a trebuit timp ca să îşi dea seama de semnificaţia fizică exactă.143 într-adevăr, multe lucrări ale lui Tartaglia, Benedetti şi Galilei amintesc de modul în care au folosit *calculatores* teoria proporţiilor. Însă Galilei se deosebeşte într-o privinţă hotărâtoare de precursorii medievali. Definiţiile şi teoremele cinematice nu sunt

un exerciţiu de imaginare sistematică a unei „fizici raţionale”. Acestea sunt un instrument cu ajutorul căruia spera să reconstruiască realitatea. Era necesar să fie verificabile experimental, chiar indirect; iar Galilei a depus efort şi ingeniozitate încercând să inventeze instrumente de măsură exacte.144

Benedetti şi Galilei, Huygens şi Descartes, Pascal şi Newton şi-au folosit experimentele imaginare într-un mod bine definit, care diferă *toto caelo* de cel al predecesorilor medievali, nu în disciplină şi eficienţă, ci în privinţa interpretării fizice. Stări contrafactuale au fost imaginate şi în Evul Mediu – uneori chiar, cum am văzut, sub forma cazurilor-limită. Dar niciodată nu s-a conceput că ar putea fi comensurabile cu una din stările factuale din care au fost extrapolate. Nu li s-ar fi *putut* atribui număr sau mărime, chiar dacă scolasticii ar fi renunţat la suspiciunea lor faţă de măsurători, suspiciune generată de convingerea că nicio măsurătoare nu este absolut exactă. Pentru Galilei, cazul-limită, chiar acolo unde nu descria realitatea, constituia elementul esenţial al explicaţiei. Mişcării inerţiale a unui corp care se rostogoleşte, căderii libere în

vid a unui corp şi traiectoriei unui corp proiectat trebuie să li se atribuie o valoare normativă bine definită. Iar Galilei era foarte conştient de absurditatea metodei lui în ochii aristotelicienilor ortodocşi. În *Dialogo*, l-a ridiculizat pe Simplicius pentru împotrivirea de a presupune o situaţie care nu este posibilă în realitate. Simplicius, după ce protestează din nou împotriva folosirii exagerate a metodelor matematice în explicarea fenomenelor fizice, învaţă de la Salviati că adevăratul *filosof o geometra*, atunci când doreşte „să recunoască în concret fenomenele pe care le-a demonstrat abstract, trebuie să treacă peste obstacolele materiale" 145. Un argument şi mai puternic în acest sens este avansat în *Două ştiinţe noi*. Studiile traiectoriilor proiectilului sunt simplificate chiar ca model teoretic în lipsa „obstacolelor materiale": efectele greutăţii sunt reprezentate de segmente paralele de-a lungul traiectoriei şi nu de raze îndreptate spre centrul pământului; dar în consideraţiile statice, el afirmă că procedura aceasta nu diferă de cea a lui Arhimede şi a altora care, „în speculaţiile lor teoretice, s-au imaginat situaţi la distanţă infinită de centru" 146. Galilei, cum pe drept cuvânt subliniază Blumenberg147, nu compară o stare „ideală" cu o realitate „defectuoasă"; chiar deviaţia realului în raport cu idealul poate fi măsurată şi explicată pe baza unui model din ce în ce mai complicat. În loc să compare realitatea cu idealul, el compară complexul cu simplul. Revoluţia ştiinţifică din secolul al XVII-lea s-a deprins să declare că imposibilul este un caz-limită al realităţii.

Dar „realitatea" este o noţiune vagă. Într-un anume sens, scolasticii medievali erau mai „realişti" decât ştiinţa secolului al XVII-lea – cum ar fi pretenţia lor că niciodată nu putem izola cu totul un fenomen din context sau efectua măsurători exacte. În alte privinţe, orizontul imaginaţiei lor era mult mai larg. De câteva ori au conceput chiar stări ideale drept cazuri-limită. Dimpotrivă, în unele aspecte, Galilei s-a dovedit mai ataşat de real, dacă prin real înţelegem experienţa şi practica de zi cu zi. Decât să

confruntăm „idealismul” cu „realismul” Evului Mediu comparându-le cu cele din secolul al XVII-lea, sugerez să ne ocupăm cu schimbarea rolului experimentelor imaginare. În Evul Mediu, funcţia lor era exclusiv critică – exceptând în unele lucrări din secolul al XIV-lea. În ştiinţa

şi filosofia secolului al XVII-lea, au devenit un instrument pentru *construcţia* raţională a lumii, a acelei *machina mundi*. Acest lucru este adevărat pentru principiul anihilării din filosofia lui Descartes sau a lui Hobbes. Acest lucru este adevărat pentru mişcările imaginare ale corpurilor simple supuse condiţiilor simplificate în fizica lui Galilei. Şi mai este adevărat în felul în care sunt pregătite experimentele reale în laboratoarele de chimie, pornind de la ficţiunea utilă că putem izola şi prepara un sistem de substanţe chimice în condiţii în care să putem studia procesele pure. Studiul naturii în secolul al XVII-lea nu era nici predominant idealist, nici empiric. Era înainte de orice *constructiv*, pragmatic în sens radical. El va duce la convingerea că numai ceea ce poate fi făcut – cel puţin în principiu – este şi inteligibil: *verum etfactum convertuntur*. [*w*

Confruntarea medievală dintre ideal (sau imaginar) şi real a fost în principal *critică*; în secolul al XVII-lea, medierea dintre imaginar şi real a fost *constructivă*. Poate că altă consideraţie mă va ajuta să întăresc această distincţie.

Până în secolul al XIX-lea, instrumentele ştiinţifice sunt încadrabile cu aproximaţie în două categorii. Unele sunt destinate observaţiilor, altele manipulării. Instrumentele de măsură sau cele pentru mărit sunt destinate observaţiei; epru-betele, lămpile şi conductorii sunt destinaţi manipulării. Primele nu alterează obiectul; celelalte îl manipulează, şi o fac *izolând* cât mai bine un obiect sau un grup de lucruri din mediul lor pentru a induce anumite procese despre care se va putea pretinde apoi că sunt bine reglementate. Evul Mediu cunoaşte mai

ales instrumentele din prima categorie (astrolabul, toiagul lui Iacob) – exceptând cazul opticii şi cel al alchimiei.149 Alchimiştii doreau să manipuleze natura, să extragă substanţe pure, imitând condiţiile creaţiei. Mare parte din procedurile lor erau simbolice sau bazate pe presupuneri inspirate din simbolismul naturii. Dar instrumentele lor au fost moştenite de primii chimişti moderni angajaţi în idealul univocităţii. Nu toţi au părăsit speranţa transformării metalelor inferioare în aur. Dar, în măsura în care erau chimişti, au desimbolizat atât natura cât şi limbajul ştiinţific. Au folosit – folosim şi noi – laboratoare pentru a izola şi studia fenomene în condiţii ideale, care bineînţeles pot fi realizate doar cu aproximaţie. Omul de ştiinţă reconstruieşte un segment limitat al naturii cu scopul de a-l înţelege. Nu omit faptul că distincţia dintre observaţie şi manipulare este relativă. Dar până la fizica modernă a particulelor nu a existat niciun motiv să se presupună că observarea anumitor obiecte implică manipularea lor. Metoda izolării şi reconstrucţiei teoretice sau practice a fost modalitatea prin care secolul al XVII-lea a mediat între real şi ideal.

D. DESCARTES, ADEVĂRURI ETERNE ŞI OMNIPOTENŢĂ DIVINĂ

1.2 + 13: *interpretăriposibile*

Revenim la întrebarea de la care am pornit150: ce înţelegea Descartes când pretindea că Dumnezeu a creat şi, prin urmare, a putut să invalideze adevăruri eterne

precum 2 + 1 = 3? Numai trei interpretări par posibile. Descartes avea în vedere, fie să îl excepteze pe Dumnezeu de la principiul contradicţiei (care pentru secolul al XVIII-lea cât şi pentru Evul Mediu includea principiul terţului exclus) 151, fie făcea într-un fel distincţie între analiticitatea reală şi analiticitatea noastră, adică admitea că lucrurile care ni se par contradictorii să fie mai întâi soluţionate de Dumnezeu şi abia pe urmă să îi devină posibile; sau că Descartes ar fi putut nega

adevărurilor matematice (şi adevărurilor eterne în general) statutul de adevăruri logice. Prima interpretare ar fi păgubitoare pentru intenţiile lui Descartes, cea de a doua – lipsită de sens, iar a treia – poate prea bună pentru a fi adevărată.

Alexandre Koyre, care a optat pentru prima interpretare, a conturat o imagine foarte atractivă a evoluţiei suferite de poziţia lui Descartes în această chestiune – de la un voluntarism absolut la subordonarea acţiunilor lui Dumnezeu cel puţin condiţiilor de posibilitate logică.152 Dacă lucrurile ar sta astfel, tânărul Descartes şi-ar ridica împotrivă întreaga tradiţie scolastică, până la a deveni vulnerabil la acuzaţia de erezie. Un Dumnezeu nesupus legii contradicţiei putea anula nu doar tot ce este creat, ci şi pe sine; motiv pentru care însuşi Anselm de Canterbury a subliniat că o asemenea omnipotenţă ar fi în fapt o slăbiciune.153 Dacă autoanularea lui Dumnezeu ar fi o posibilitate reală, deşi greu de imaginat, atunci Dumnezeu nu ar putea fi un *ens necessarium*.

Dacă nu admitem în orizontul omnipotenţei lui Dumnezeu ceea ce Toma numea per *se impossibilia15**, necesitatea lui Dumnezeu ar putea rămâne, în cel mai bun caz, o necesitate numai pentru noi. Înseşi temeliile renăscutului argument ontologic ar fi zdruncinate.155 Şi ar rămâne ca atare dacă am opta pentru modificarea acestei interpretări din poziţia lui Descartes în problema omnipotenţei, spunând nu că Dumnezeu trebuie să fie capabil să desfidă principiul contradicţiei, ci mai degrabă că noi nu ştim dacă este capabil să o facă. Căci *nervus probandi* al noului argument ontologic, trăsătura care l-a făcut în ochii lui Descartes mult superior versiunii anselmiene, a fost circumstanţa că el începe cu conceptul de Dumnezeu ca *ens necessarium* mai degrabă decât ca *ens perfectissimum.156* Cea mai mică posibilitate de anihilare, înfăptuită chiar de el, ar distruge argumentul. Dar acest lucru nu este deloc necesar. Nicăieri nu îl vedem pe Descartes abro-gând principiul contradicţiei *ca atare* în ceea ce îl priveşte pe Dumnezeu. Fie că îi examinăm

primele remarci pe această temă (în scrisorile către Mersenne), fie ultimele (într-o scrisoare către More), 157 exemplele lui Descartes sunt întotdeauna aceleaşi: adevăruri matematice, munţi fără văi, atomi reali, sau chiar „creaturi independente de Dumnezeu158; şi chiar în dispoziţiile cele mai radicale, Descartes le caracterizează drept „contradicţii evidente pentru noi", dar nu pentru Dumnezeu. Altfel spus, Descartes nu îi atribuie lui Dumnezeu crearea principiului contradicţiei, ci determinarea a ceea ce trebuie să constituie o contradicţie (sau, invers, o necesitate). El pare să distingă necesitatea absolută de necesitatea noastră.

Dar nu este oare această distincţie (şi odată cu ea a doua noastră sugestie interpretativă) lipsită de sens – cel puţin ca distincţie logică? Căci, într-un fel sau altul, dacă ni se cere să explicăm exact între ce anume face distincţie, suntem siliţi, fie să abandonăm complet conceptul unei necesităţi absolute (sau logi-D. DESCARTES

145

ce), fie să admitem în paralel o necesitate mai puţin-decât-logică. Nu este exclus, *pace* Quine, atacul contra uzului şi abuzului de analiticitate.159 Se poate elabora o teorie care să elimine cu totul noţiunea de analiticitate din vocabularul nostru activ. Este de asemenea imaginabilă o teorie care să admită imposibilitatea înlăturării propoziţiilor analitice din indiferent ce limbaj dat, dar care să insiste totuşi asupra funcţiei importante a analiticităţii ca ideal regulator. Este o chestiune prea puţin semnificativă dacă, într-o asemenea teorie, atribuim propoziţiilor analitice rolul unor idealuri regulatoare, cu alte cuvinte, al unor cazuri-limită niciodată pe deplin realizabile, având o transparenţă absolută în vorbire, sau dacă le lăsăm mai degrabă să ocupe mintea lui Dumnezeu. În ambele situaţii, putem distinge propoziţiile analitice de cele semianalitice. Dar indiferent dacă o asemenea distincţie este sau nu imaginabilă, este sigur că nu a fost cultivată de către Descartes, care niciodată nu s-a ocupat de examinarea limbajului. Nu există la el nicio umbră de

îndoială că propoziţiile analitice (sau contradicţiile logice) sunt uşor recognoscibile.

Ne mai rămâne o singură direcţie în care să căutăm deosebirea dintre necesar şi ce este realmente necesar. Ea se aseamănă poate cu deosebirea dintre aprioricul analitic şi cel sintetic: Kant, ne amintim, voia ca şi acesta din urmă să fie caracterizat prin *AHgemeinheit und Notwendigkeit*. Prin urmare, poate că adevărurile eterne ale lui Descartes (şi matematica odată cu ele) nu sunt reductibile la principii pur logice. În acest caz, statutul lor epistemologic şi ontologic necesită o reexaminare în termenii lui Descartes.

2. Creaţie şi valabilitate

Ce ar putea să însemne opţiunea de a nu crea adevăruri (idei) eterne? Nu sunt oare ele „clare şi distincte" iar negaţia lor – inimaginabilă? 160 Dacă necesităţii geometrice îi lipseşte o necesitate logică, atunci „a fi de neconceput" nu echivalează cu o contradicţie strict logică. ŞAdevărurile eterne sunt adevăruri evidente: simple, imediate şi independente unul de celălalţi61 în *Vorlesungen* über die *Geschichte der Philosophie* (Hegel), găsim o caracterizare destul de adecvată pentru „adevărurile eterne" carteziene: sunt *Facta dezbewusstseins162* discrete; sunt menţionate ca percepţii *intuitive* în sens diferit de cel utilizat de scolastici. La Descartes, ele sunt izolate de obiectul lor, atât epistemologic (întrucât percepţiile senzoriale pot genera idei „confuze") cât şi ontologic (deoarece el neagă pretutindeni un *commercium mentis et corporis*). Valabilitatea lor este incontestabilă. Cu toate acestea, Descartes doreşte, în a doua fază a experimentării îndoielii esenţiale, să le conceapă ca pe o mare înşelătorie a unui *spiritus malignus* – lucru pe care nu este pregătit să îl admită în legătură cu *cogito* (un *cogito, sed non sum re cogitans* ar fi o contradicţie logică).163 Aceasta este o indicaţie că adevărurile eterne, deşi evidente în sine, nu îşi datorează pur şi simplu evidenţa legilor gândirii.164

Dar analiza sceptică a percepţiilor senzoriale a dat, chiar înainte de introducerea spiritului înşelător, un

rezultat pozitiv. Ea ne-a învăţat că „materia”.

(obiectul percepţiei senzoriale) este înainte de orice întindere, deoarece întinderea este singura determinare a materiei percepute „clar şi distinct”. Relaţiile matematice (la Descartes geometria este în întregime cuantificabilă) constituie tot ce se cunoaşte şi tot ce poate fi cunoscut despre materie. E ciudat că această doctrină cartezianăfundamentală a fost ţinută de interpreţi în afara discuţiilor privind felul în care el a trasat limitele omnipotenţei divine. În lumina interschimbabilităţii geometriei şi materiei, credinţei lui Descartes că Dumnezeu s-ar fi putut abţine *de potenţia eius absolutam* de la crearea matematicii i se poate da o interpretare minimală foarte conservatoare: Dumnezeu s-ar fi putut abţine de la crearea *materiei*. Această interpretare se bazează pe presupunerea că adevărurile eterne (de exemplu matematica) nu există la modul platonic, m şi prin sine, ci sunt întotdeauna adevăruri referitoare la lucrurile existente; adevărul lor stă în reificare (prezentă sau viitoare).

3. Existenţă şi întindere

Cheia înţelegerii statului ontic al „adevărurilor eterne” este prin urmare doctrina substanţelor. Numai substanţele *există* – materie, suflete şi Dumnezeu; şi doar una dintre acestea există cu necesitate – *causa sui.166* în lumina doctrinei lui Descartes despre substanţe, este o greşeală de interpretare alăturarea (cum a procedat Koyre) a sufletelor, materiei şi adevărurilor eterne; sufletele şi materia pot exista independent; adevărurile eterne există doar în măsura în care constituie o structură de referinţă în sau între substanţe. Conform modului în care a fost creată una sau alta dintre substanţe (nedivine), unele adevăruri eterne, sau altele, au devenit „etern” valabile. Numai în acest sens unele sunt „create”, şi se poate postula – dar nu şi concepe – posibilitatea ca ele să nu existe; pe când altele, referitoare chiar la Dumnezeu (legea contradicţiei), nu depind de voinţa lui Dumnezeu, ci

de însăşi existenţa lui.

Nu e greu de văzut cum adevărurile sau, din această perspectivă, tot ce este creat ar putea fi atât creat cât şi etern. Dumnezeu, susţine Descartes, a creat lumea în timp, mai degrabă decât în eternitate, nu fiindcă a trebuit să facă astfel, ci fiindcă aşa a vrut. Nu este nimic cu adevărat nou în această ipoteză de gândire. Filosofia scolastică a învăţat de la Maimonide că „a fi etern" şi „a fi creat" nu sunt predicate care se exclud reciproc. Dacă Dumnezeu ar fi dorit, lumea ar fi putut fi eternă: ar rămâne creată în sensul că, în orice moment al existenţei, Dumnezeu ar putea alege să o distrugă – din eternitate în eternitate.167

Dar rămânem cu altă dificultate. Dacă matematica şi reificarea acesteia (materia) sunt interschimbabile, atunci cea dintâi este nu numai creată, dar şi creată în timp. Veşnicia adevărurilor eterne ar părea dependentă de veşnicia materiei. De fapt, Descartes nu abordează niciodată problema. El putea, bineînţeles, sădi aceste adevăruri în mintea lui Dumnezeu anterior reificării lor, nu ca acele „posibile" ale lui Leibniz, a căror ideaţie îi este impusă lui Dumnezeu, ci ca proiecte confirmate pentru lucrurile ce urmează a fi create.

Îl citim pe Descartes dintr-un punct de vedere aproape nominalist; întrucât acest tip de lectură nu a mai fost abordat, să vedem cât de departe ne poate duce.

Asemeni conceptualiştilor din secolul al XIV-lea, Descartes crede în prioritatea (şi caracterul epistemologic nemijlocit) al substanţelor şi al unora dintre atributele lor, fiecare fiind complet independent de celălalt, întrucât fiecare este complet dependent de voinţa lui Dumnezeu – altfel spus, creat *ex nihilo*. Descartes a moştenit de la terminişti şi criteriul „singularităţii", şi anume *metoda anihilării*: o substanţă trebuie imaginată „în sine" chiar dacă ne închipuim că acel context în care se află de fapt aşezată a fost distrus. Numai acele concepte care reprezintă o singură substanţă, fără să denote în mod

necesar alta, pot fi interpretate ca atribute absolute ale unei substanţe. Nicio substanţă nu necesită sau nu implică un *ordo ad invicem* în raport cu alte substanţe. Atât pentru Ockham cât şi pentru Descartes, substanţele sunt percepute nemijlocit; „intuiţia" lui Descartes are aceeaşi valoare poziţională în cadrul sistemului ca şi *cognitio intuitiva* în epistemologia conceptualiştilor. Ambii credeau că sporesc în acest fel înţelegerea omnipotenţei divine.

„Raţionalismul" radical al lui Descartes – şi deosebirea fundamentală între modul lui de a înţelege realităţile şi cel al lui Ockham – nu este ancorat în ontologie (uşor traductibilă în terminologia terminiştilor), ci în epistemologie. Pe tot parcursul carierei nominaliste, „principiul anihilării" a rămas doar un principiu negativ, definind mai curând ceea ce *nu este* un lucru decât ceea ce *este*. La Descartes (şi, în alt sens, la Hobbes) 168 acesta a devenit un principiu constructiv, căci la el cunoaşterea intuitivă însemna altceva decât la Olivi sau la Ockham: evidenţa nemijlocită a conceptelor sau imaginilor ca atare mai curând decât evidenţa nemijlocită cauzată de prezenţa „lucrurilor". Separaţia scotistă dintre cunoaşterea abstractă şi cea intuitivă şi-a pierdut încă o dată semnificaţia. Descartes nu a avut dificultăţi nici în ceea ce priveşte acea *notiţia intuitiva de rebus non existenţibus.169* Cunoaşterea „intuitivă" nu este legată prin cauzalitate naturală de existenţa unui obiect extra*animam*, cum a fost la terminişti. La Descartes, cunoaşterea intuitivă este fie conştiinţa nemijlocită a imaginilor, fie cunoaşterea nemijlocită a atributelor esenţiale: indiferent dacă există sau nu (şi pentru moment Descartes doreşte să presupună că nu există), materia *este* întindere. Separarea cunoaşterii intuitive de judecata existenţială este sensul profund al acelui OToxri cartezian.170

Două consecinţe imediate decurg din această doctrină: (i) materia, dacă există, reprezintă o *singură* substanţă; nominaliştii, pe de altă parte, au trebuit să postuleze un număr nedefinit de singulare, fără să le

limiteze numărul calităţilor (atributelor) la una singură; (II) noţiunile intuitive sunt spontane, sunt simple *entia rationis*. Existenţa materiei (sau a altor suflete) nu poate fi „dedusă" logic, dar nu ţine nici de cunoaşterea empirică. Faptul că tot ce concepem „clar şi distinct" există se bazează pe versiunea lui Descartes referitoare la principiul raţiunii suficiente: „bunătatea" şi „consecvenţa" lui Dumnezeu. Pe toată durata secolului al XVII-lea, principiul raţiunii suficiente va fi invocat sub diverse forme pentru a justifica sau garanta „necesităţile fizice" – judecăţi care nu sunt nici logice, nici contingente, ci factuale: judecăţile „sintetice apriorice" ale lui Kant. Filosofia secolului al XVII-lea a continuat să consolideze principiul raţiunii suficiente cu diferite versiuni ale fiinţei necesare în raport cu care necesităţile fizice nu urmau să fie emancipate (dar nici complet distruse) până la Kant.

148

III. OMNIPOTENŢĂ DIVINĂ

Pe scurt, Descartes este de acord cu nominaliştii medievali în ceea ce priveşte *independenţa* totală a fiecărei cunoştinţe intuitive în parte; se află în dezacord cu ei în problema originii sau a cauzei unor asemenea cunoştinţe. Ele nu sunt în mod necesar cauzate de obiecte extra *animam* şi prin urmare nu implică în sine judecăţi existenţiale. Ele au caracter spontan, iar principiul spontaneităţii reţelei noastre conceptuale va căpăta formulări şi mai fecunde în una din ramurile filosofiei moderne a ştiinţei, culminând la Kant cu unitatea transcendentală a apercepţiei. Dar pe măsură ce principiul spontaneităţii se va limpezi, accentul cartezian-terminist pus pe independenţa totală a adevărurilor primitive (intuiţii, idei clare şi distincte) între ele va deveni mai greu de menţinut, fiind înlocuit cu un nou concept de *context*.

Însă la Descartes, independenţa absolută a fiecărei cunoaşteri intuitive a rămas axiomatică; el separă aşadar „legile naturii" mult peste necesităţile euristice reale. Prima şi cea mai generală „lege a naturii" este chiar principiul raţiunii suficiente: uniformitatea naturii are la

bază bunătatea şi consecvenţa lui Dumnezeu, în termeni fizici, *quantitas motus* este constantă în univers. Prima şi a doua *leges naturae secundariae* – legi secundare ale naturii – formulează principiul inerţiei: fiecare corp tinde să îşi conserve starea (de repaus sau mişcare) şi direcţia de mişcare. Separarea „mişcării" de „direcţie", decurgând atât de firesc din mecanica lui Descartes, scindează principiul inerţiei în două legi distincte, bazându-se fiecare în parte pe consecvenţa lui Dumnezeu. Logica interioară a acestei separări este clară. Fiecare „lege secundară a naturii" poate opera, adică determina materia în mişcare, fără ajutorul celeilalte, şi în consecinţă fiecare necesită o demonstraţie (altfel spus, o raţiune suficientă) aparte.171

4. Câteva ultime îndoieli

Dumnezeu ar fi putut să se abţină să creeze materia (întinderea); o dată creată, ar fi putut să o creeze fără mişcare; sau, o dată creată mişcarea, ar fi putut să schimbe în fiecare moment *quantitas motus* (masa x viteza), sau, din nou, direcţia de mişcare. Facerea universului este aşadar un proces constând din decizii divine distincte şi perceptibile. Fiecare ar fi putut să arate diferit. Cât de diferit? Ar fi putut oare Dumnezeu să se abţină doar de la reificarea matematicii (adică a materiei), sau ar fi putut el să creeze şi altă lume matematică? Cu alte cuvinte, oare îi stă în putere lui Dumnezeu să invalideze faptul că 2 + 2 = 4, ori poate face şica2 + 2 = 5?

În privinţa aceasta, poziţia lui Descartes nu este foarte clară. El discută doar cazul negativ (al unui Dumnezeu invalidând teoremele matematice), dar nicăieri posibilitatea pozitivă a unei matematici diferite. S-ar putea ca faptul acesta să fie intenţionat şi semnificativ, deşi deosebirea nu este niciodată luată în discuţie. Deoarece interpretarea noastră l-a pus pe Descartes într-o poziţie dificilă (deşi nu atât de dificilă ca aceea în care s-ar fi găsit dacă l-ar fi exceptat pe Dumnezeu de la principiul contradicţiei), e preferabil să considerăm alternativa cea mai rea. A susţine că Dumnezeu este în stare să creeze

adevăruri matematice ar putea însemna că, ori de câte ori locuitorul lumii suprarealiste corespunzătoare altei

matematici adaugă în prelungirea unui segment *AB* un segment *BC*, *AC* este mai mare decât *BC* + *AB*, întrucât Dumnezeu ar adăuga în permanenţă (*ex nihilo*) întregului ceva ce nu s-a aflat în părţi. Să presupunem însă (aşa cum se întâmplă în lumea noastră) că Dumnezeu este un domn comod şi că *AC* = *BC* + *AB*. „Raţiunea suficientă" pentru adevărul matematicii se dovedeşte similară raţiunii suficiente pentru conservarea mişcării şi direcţiei, şi anume că nu există o raţiune suficientă pentru a postula intervenţia divină. Garanţia legilor naturii este la drept vorbind o „raţiune suficientă" mai degrabă *negativă* decât pozitivă. În ambele cazuri, presupunem totuşi supremaţia matematicii noastre asupra oricărei alta: Dumnezeu nu a „decis" să o creeze, dar trebuie să decidă să o invalideze. Dacă această interpretare este viabilă, atunci Descartes presupune supremaţia geometriei ca atare asupra reificării acesteia (materia) – deşi, ce-i drept, în termeni vagi. Motiv pentru care Descartes doreşte să atribuie adevărurilor matematice o certitudine mai mult decât morală (*plus quam moralis*).*112* Am discutat superioritatea matematicii în raport cu reificarea acesteia, şi am luat în considerare posibilitatea că, deşi imaginabilă clar şi distinct doar sub formă de relaţii matematice, materia este creată în timp, pe când relaţiile matematice sunt eterne dacă sunt contingente. Există aici în gândirea lui Descartes o tensiune pe care nu a rezolvat-o niciodată.

Întrucât Descartes nu şi-a formulat niciodată principiul raţiunii suficiente, nu a putut să îi perceapă nici utilizările. Intenţionez să arăt că nici Leibniz, în a cărui metodologie acest principiu dobândise un statut atât de proeminent, nu era conştient de sursa ambiguităţii sale. Şi nici comentatorii lui.

Pentru a rezuma, trebuie să admitem că ultima noastră sugestie – posibila superioritate a matematicii în

raport cu reificarea acesteia – este ambiguă. Să fie restul interpretării noastre mai bine fundamentat? Una este să arăţi – cum consider că am făcut-o – că are sens în termenii proprii lui Descartes să-i interpretezi adevărurile eterne drept mai degrabă intuitive decât analitice. Dar este cu totul altceva să pretinzi că Descartes ar fi avut realmente în vedere oricât de vag această soluţie. Unele pasaje relevante o sugerează, altele însă sunt greu de reconciliat cu o asemenea viziune.

Şi în special următorul: în scrisoarea către More din 5 februarie 1649, pe care Koyre o consideră în mod greşit un semn al poziţiei iniţiale moderate, Descartes îşi reitera în fapt concesiile radicale faţă de omnipotenţa divină. Atacată este negarea posibilităţii existenţei vacuumului în lipsa materiei, ceea ce la Descartes este o *contradictio în adjecto*. „Dar eşti gata să admiţi că în cursul natural al evenimentelor nu există vacuum: preocuparea ta este puterea lui Dumnezeu, despre care consideri că poate să golească un recipient de conţinut împiedicând totodată întâlnirea pereţilor... Astfel, afirm cu îndrăzneală că Dumnezeu poate face tot ce eu sunt în stare să concep ca posibil, dar nu sunt atât de îndrăzneţ încât să neg că el poate crea orice vine în conflict cu înţelegerea mea – spun pur şi simplu că aceasta implică o contradicţie”, ca şi cum am dori să explicăm o întindere neîntinsă. Deoarece de egalitatea fundamentală dintre materie şi întindere s-a luat cunoştinţă prin „intuiţie”, mai putem reconcilia aceste pasaje cu interpretarea noastră. Dar Descartes continuă: „Mărturisesc că niciun considerent nu mă satisface, nici măcar în fizică, dacă nu implică acea necesitate pe care tu o

numeşti logică sau analitică (*contradictoria*), cu condiţia să excluzi lucrurile care pot fi cunoscute numai prin experienţă – ca de pildă faptul că există un singur soare şi o singură lună în jurul pământului şi aşa mai departe”. 173 Descartes a prefigurat, se pare, distincţia lui

Leibniz între *verités de raison* şi *verités defait* – realizare care nu are nimic extraordinar în sine, deoarece este o moştenire a teoriilor evidenţei de la sfârşitul Evului Mediu.174 Dar Descartes pare să încadreze în rândul celor dintâi legile fizicii – şi cu atât mai mult matematica. El pare să insinueze că adevărurile eterne sunt analitice; în acest caz, rămânem doar cu satisfacţia îndoielnică de a-l fi înţeles poate pe Descartes mai bine decât el însuşi.

Dar să ne mai oprim o dată asupra exemplelor lui: întinderea ca unic atribut esenţial al materiei; legile fizice. Ele nu se obţin, aşa cum arată însuşi Descartes, prin analiza termenilor, fiindcă sunt intuiţii sau sunt bazate pe intuiţii. Sunt apărate de principiul raţiunii suficiente. Chiar în pasajele menţionate, Descartes ar fi vrut poate să spună că, întrucât intuim materia ca întindere, vidul *est* & *pentru noi* o contradicţie, şi că Dumnezeu ar putea crea (cum, nu ştim) materie fără întindere – să ne amintim că în acest fel explică Ockham transsubstanţierea –, dar nu şi, o dată materia întinsă creată, să o creeze în vid. Cred, cu alte cuvinte, că Descartes nu a văzut principiul contradicţiei ca o intuiţie fundamentală, ci ca o *condiţie a intuiţiilor* şi a legăturii dintre ele. Chiar în pasajul citat, nu suntem obligaţi să îi atribuim lui Descartes opinia că Dumnezeu poate realmente crea lucruri absolut contradictorii175, deşi trebuie să admitem că limbajul este ambiguu.

Tocmai această ambiguitate îl plasează pe Descartes în curentul principal al istoriei distincţiei dintre necesitatea fizică şi cea logică, şi al discuţiei privind apartenenţa matematicii la una sau cealaltă. Separaţia kantiană apriorică între judecăţile analitice şi cele sintetice a fost pregătită în secole de discuţii, începând din Evul Mediu, vizând adevăratele limite ale omnipotenţei divine. Se pare că Descartes îi forţează, în fond, mâna lui Dumnezeu prin aceea că, în fiecare fază a creaţiei, îi lasă (lui Dumnezeu) doar două alternative – una raţională şi una iraţională. Dumnezeu ar fi putut sau nu crea materia (întinderea). O dată creată, ar fi putut să o lase fără mişcare (şi prin urmare nediferenţiată), sau posedând

mişcare şi fiind diferenţiată. Mişcarea, la rândul ei, putea fi regulată sau arbitrară şi imprevizibilă. Dacă este regulată şi previzibilă, atunci – *nulla alia ratione interveniente* – trebuiau să se formeze vârtejuri, sistemul nostru solar şi, finalmente şi inevitabil, toate constelaţiile mecanice ce alcătuiesc compuşii anorganici şi organici ai materiei în mişcare. Semnificaţia legilor naturii s-a schimbat. Ele au devenit schiţe pentru construcţia şi reconstrucţia naturii, *more geometrico*, dintr-un substrat omogen. Dumnezeu a construit-o; Descartes încearcă să o *reconstruiască*; şi doar procedând astfel va fi izbutit să înţeleagă creaţia.

Şi matematica? împotriva a ceea ce credea că este poziţia cartezian㠹 Leibniz a inclus teoremele matematice în rândul necesităţilor logice. În mod curios, o privire mai atentă arată că s-a folosit cu precădere de principiul raţiunii suficiente pentru justificarea calculului infinitezimal. Kant a revenit la poziţia care a fost, poate, şi a lui Descartes, mai bine pregătit să o apere. Mai bine, dar nu îndeajuns. Numai după ce Godel a demonstrat teorema de incompletitudine, putem spune că au existat motive întemeiate de a abandona viziunea matematicii drept amplă desfăşurare de tautologii.

E. NEWTON ŞI LEIBNIZ E. NEWTON ŞI LEIBNIZ 151

1. Newton şi Boyle despre lumile posibile în timpul secolului al XVII-lea, un nou concept de „legi ale naturii” a conferit o urgenţă şi o vigoare reînnoite vechii şi aproape uzatei distincţii dintre puterile absolută şi rânduită ale lui Dumnezeu. Discuţiile metodologice asupra bazelor teoretice ale ştiinţei au devenit în secolul al XVII-lea un exerciţiu prelungit de reificare a categoriilor modale. Sensului teologic în care acest lucru era valabil în Evul Mediu, secolul al XVII-lea i-a adăugat semnificaţii noi: legile se refereau adesea la condiţii şi entităţi ideal-abstracte despre care se pretindea că, fără a descrie exhaustiv realitatea, erau constitutive oricărei descrieri a realităţii. A spune, odată cu Cassirer, că funcţiile au luat

locul substanţelor este adevărat şi fals în acelaşi timp.176 Este adevărat că noţiunea de legi, sau de relaţii, a guvernat până acum felul în care erau concepute *relata* – elemente, particule sau subsisteme. Dar Boyle, Huygens şi Newton, spre deosebire de Leibniz, au susţinut existenţa entităţilor fizice nonrelaţionale; „legile", „regulile" şi „principiile" care guvernează aceste entităţi au fost obţinute printr-o nouă modalitate de abstractizare care pretinde justificări integrale ale „necesităţii" lor, justificări ce amintesc de fiind totodată diferite de echivalentele lor medievale. În Evul Mediu, a spune că Dumnezeu ar putea crea alte ordini ale naturii însemna în primul rând că el ar putea crea alte lucruri sau alte specii şi genuri de lucruri. Dar începuturile fizicii moderne, apoi chimia, iar şi mai târziu biologia, au încetat să vadă clasificarea lucrurilor, oricât de precisă, ca ţel ultim al cunoaşterii naturii. Noile ştiinţe căutau condiţii generale – poate chiar apriorice – pentru toate entităţile posibile din natură. Iar aceste condiţii, indiferent dacă erau văzute din perspectiva fizicianului sau a teologului, trebuiau concepute ca necesare şi contingente în acelaşi timp. Folosind terminologia lui Kant, legile naturii trebuiau să se sprijine pe judecăţi sintetice apriorice.

Newton şi Leibniz au soluţionat dilema fiecare în felul său – dar tot teologic. Ambilor le este comună transformarea lui Dumnezeu într-un garant metodologic al raţionalităţii şi inteligibilităţii lumii. Într-un faimos pasaj din *Queries*, Newton apăra infinitatea spaţiului referindu-se la omnipotenţa lui Dumnezeu: „Şi întrucât Spaţiul este divizibil *in infinitum*, iar Materia nu se află cu necesitate în toate locurile, se poate de asemenea admite că Dumnezeu este în stare să creeze Particule de Materie având diverse Mărimi şi Forme, aflate în diverse Raporturi cu Spaţiul şi poate cu diferite Densităţi şi Forţe, iar prin aceasta să diversifice Legile Naturii şi să creeze felurite Lumi în felurite Părţi ale Universului. Eu, cel puţin, nu văd nicio Contradicţie în toate acestea". Cât de asemănătoare, şi totuşi diferite, sunt cuvintele lui Boyle:

Dar dacă admitem, împreună cu unii filosofi moderni, că Dumnezeu a făcut şi alte lumi în afară de a noastră, este foarte probabil ca el să-şi fi etalat înţelepciunea multiformă foarte diferit în producţii... în acestea... putem presupune că alcătuirea sau cadrul originar în care arhitectul atotştiutor a aşezat la început părţile materiei lor era

foarte diferit de structura sistemului nostru; pe lângă aceasta... putem concepe posibilitatea existenţei unei enorme deosebiri faţă de fenomenele şi producţiile ulterioare observabile în unul din acele sisteme... deşi tot ce trebuie să presupunem este că două sau trei legi ale mişcării locale pot să difere în lumile acelea necunoscute... Dumnezeu ar fi putut crea unele părţi de materie a căror stare naturală să fie repausul [altfel spus, o lume aristotelică cu o înclinatio ad *quietem alături de* un univers atomist de corpuri aflate „în necontenită agitaţie"]... Iar legile de propagare a mişcării între corpuri nu pot să fie aceleaşi cu cele... din lumea noastră.177

Newton vorbeşte despre o simplă posibilitate; Boyle despre o stare de lucruri probabilă. Boyle pune accent pe diferenţa dintre lumile posibile, Newton pe ceea ce au în comun. Newton îi permite lui Dumnezeu doar să „modifice" legile naturii, Boyle îi permite să le schimbe. În structura atomică a materiei, Newton recunoaşte necesitatea fizică a tuturor lumilor posibile; comparativ, Boyle era în mult mai mare măsură un „voluntarist".

Newton, cum reiese din pasajul citat mai sus, voia să considere posibile doar acele lumi capabile să coexiste cu a noastră chiar „în alte părţi ale spaţiului". Structura atomică a materiei este împărtăşită de toate sistemele posibile. Este oare acest lucru adevărat şi în ceea ce priveşte gravitaţia? Ea se întinde la infinit. Alt sistem în care $F = a\text{-}m$ (*mjr*", dar în care a / g sau n $J = 2$, ar trebui să fie situat la o distanţă infinită de al nostru; altfel, forţele gravitaţionale dintre acel sistem şi al nostru (sau dintre

două corpuri oarecare, unul din acel sistem, celălalt din al nostru) ar trebui să îşi asume două valori contradictorii. Dar poate că „densitatea" materiei poate fi modificată prin crearea unor atomi mai mici, modificând astfel măsura masei şi intensitatea forţelor gravitaţionale, fără a modifica şi legea în sine; în acest caz, alte sisteme posibile ar putea coexista cu al nostru la distanţe variabile şi finite faţă de el. Cum am văzut, Newton credea că masa unui corp (din lumea noastră) depinde de numărul de atomi înmulţit cu volumul acestuia. Mai credea că Dumnezeu este realmente capabil să dividă atomii178, şi de aceea spaţiul trebuie să fie „divizibil la infinit". Materia atomică şi forţele sunt, în orice caz, atât purtătorii contingenţei cât şi ai necesităţii: ele intră în mod necesar în componenţa tuturor sistemelor posibile, deşi acestea le permit un domeniu de variaţie infinit. Ele sunt matrice necesare în orice lume posibilă, având orice mărimi determinabile cantitativ.

Atomii şi forţele garantează dualitatea necesitate-contingenţă, nu doar a lumii ca întreg, dar şi în interiorul fiecărei lumi în parte. Newton ştia la fel de bine ca Leibniz că acele „Corpuri care sunt fie absolut rigide, fie atât de moi încât sunt total lipsite de Elasticitate nu vor ricoşa unul din altul. Impenetrabilitatea le face doar să se oprească. Dacă două Corpuri egale se ciocnesc direct *în vacuo*, ele se vor opri în virtutea legilor Mişcării acolo unde se ciocnesc, pierzându-şi complet Mişcarea şi rămânând în repaus, dacă nu sunt cumva elastice... dacă Elasticitatea lor este suficientă ca să ricoşeze cu un sfert sau cu trei sferturi din forţa pe care o aveau la ciocnire, îşi vor pierde trei sferturi, sau jumătate, sau un sfert din Mişcare". 179 Newton nu caută să evite consecinţa conform căreia „cantitatea de Mişcare din lumea asta este totdeauna în scădere".180 În fapt, Dumnezeu

trebuie să o completeze periodic pentru a menţine în funcţiune maşinăria lumii. Newton nu avea nevoie de o

lege de conservare a forţei consumate pe o anume distanţă, à la Leibniz181, bazată pe presupunerea că toate corpurile sunt perfect elastice. Chiar dacă s-ar obţine aceleaşi forţe fără nicio schimbare, sistemul, indiferent cât poate fi de raţional, e condamnat de la sine la colaps. Materia şi forţele lui Newton sunt în acelaşi timp omogene şi neechivoce, necesare şi contingente. Modul de folosire sau de reificare a categoriilor modale este strict spaţial-temporal: „posibil" este ceea ce poate fi realizat undeva şi cândva. Numai spaţiul absolut şi timpul absolut par să fie absolut necesare – aşa zicând, *de potenţia Dei absoluta*.

2. Leibniz: necesitate şi unitatea raţiunilor suficiente

Aceleiaşi dialectici a necesităţii şi contingenţei legilor naturii, căreia Newton îi dăduse o interpretare spaţial-temporală aproape picturală, Leibniz i-a dat o interpretare pur conceptuală. Dacă universul nostru este „cea mai bună dintre toate lumile posibile" – lucru pe care îl susţin optimiştii şi de al cărui adevăr se tem pesimiştii –, niciun alt univers posibil nu poate şi nu va fi vreodată realizat. Există însă alte lumi posibile pe care Dumnezeu le-ar fi putut alege, dar nu a făcut-o şi nici nu o va face vreodată, în virtutea „principiului celui mai bun" 182. Privită superficial, această formulă simplă îi permite lui Leibniz să presupună, ca om de ştiinţă, deplina raţionalitate a universului şi să creadă în acelaşi timp în opţiunea liberă a unei divinităţi omnipotente. Dar avantajul pare să fi fost pierdut în momentul dobândirii sale. Întrebarea pe care o putem pune, aşa cum Aureoli şi Ockham l-au întrebat odată pe Duns Scotus, se referă la statutul exact al „posibilelor" pur logice.183 Este deosebirea dintre o simplă posibilitate logică şi una reală, în aşa fel concepută, încât cea dintâi să nu poată fi realizată nici de Dumnezeu de vreme ce el a făcut să existe universul nostru? Leibniz este din nou sfâşiat de porniri contradictorii şi încearcă din nou să lege cei doi poli printr-un continuum. O „posibilitate reală", sau mai degrabă realitatea unei posibilităţi, nu este un concept lipsit de echivoc. Există, cum am văzut, infinit de multe grade de realitate, atribuite

fiecare unei lumi posibile diferite. Pur logică este poate posibilitatea lumii celei mai puţin posibile. Gradul de „realitate al unei posibilităţi" este determinat, cum am putut vedea, de compatibilitatea sau interconectarea celui mai mare număr de singulare posibile. Timpul şi spaţiul sunt doar expresii derivate, nu constitutive, ale acestei compatibilităţi. Poate că un univers în care există o singură entitate – Dumnezeu, să zicem – este posibil chiar şi acum; dar este cel mai puţin posibil în virtutea principiului raţiunii suficiente (PRS).

Am văzut mai înainte184 că, alături de această interpretare *extensivă* a gradelor de realitate (care acoperă diferite lumi posibile), Leibniz rămâne credincios alteia – interpretarea *intensivă*: în interiorul universului *nostru* există un continuum de grade de realitate, de la relaţiile pure la substanţele reale. Forţa este mai reală decât spaţiul şi timpul; substanţele materiale (*vinculum substanţiale*) sunt mai reale decât forţele. Dar sunt oare aceste două ordini ale realităţii cu

adevărat diferite? Cu cât o relaţie este mai abstractă, cu atât se potriveşte mai multor lumi: Leibniz nu se exprimă astfel, dar aceasta rezultă aproape direct din concepţia lui despre legile naturii, valabile în numeroase lumi posibile, pe când legile logicii (care, pentru Leibniz, sunt întotdeauna bivalente) sunt valabile pentru toate lumile posibile. Dar dacă vreodată ar fi ajuns să formuleze echivalenţa dintre ambele ordini ale realităţii, ar fi devenit inevitabil spinozist. Pentru a evita o asemenea soartă detestabilă, Leibniz a separat, cum am văzut, realitatea de existenţă; separare care ar eşua dacă realitatea lumilor posibile şi realitatea relaţiilor ar fi expresii interschimbabile. Probabil că Leibniz a dezvoltat interpretarea intensivă a relaţiilor mai târziu decât pe cea extensivă, şi niciodată nu s-a referit la problemă în mod direct. A putut totuşi să recurgă la o teorie pe care nu a articulat-o niciodată pe deplin, deşi elementele ei sunt cât

se poate de prezente: mă refer la deosebirea în modul de deducere al legilor şi principiilor din PRS. Principiul, am văzut, „pândeşte" din fiecare ungher al gândirii lui Leibniz; este întruparea credinţei în ordinile contingente-necesare, deoarece „îl predispune pe Dumnezeu fără a-i impune". Încercarea noastră de a înţelege diferitele impulsuri şi straturi ale sistemului lui Leibniz trebuie să îşi îndrepte în final atenţia asupra acestui principiu.

Principiul raţiunii suficiente, care justifică toate necesităţile extralogice, are multe faţete; ele i-au îndemnat pe unii interpreţi să presupună că ar fi vorba de două sau mai multe formule euristice independente, sau să îi asocieze alte principii, cel al perfecţiunii de exemplu.185 Leibniz vorbea doar de două „principii mari" – noncontradicţia şi raţiunea suficientă. Cel puţin din punctul lui de vedere, Couturat avea dreptate să nu mai admită altele.186 Numai dacă PRS este interpretat în sens foarte îngust – reprezentând doar postulatul predicatului-în-su-biect –, se poate pleda în favoarea independenţei „principiului celui mai bun". Dar nu există nicio evidenţă textuală pentru o interpretare atât de îngustă şi se poate lesne arăta că ea subminează intenţia lui Leibniz. „Principiul celui mai bun" este dedus în acelaşi mod ca şi cel al identităţii indiscernabilelor: „Dacă două lucruri incomparabile sunt la fel de bune, şi niciunul dintre ele – în sine sau în combinaţie cu altele – nu are un avantaj asupra celuilalt, niciunul nu va fi produs de Dumnezeu". 187 Lumile posibile nu diferă de monadele din ele în ceea ce priveşte gradul de realitate sau motivul existenţei. Într-adevăr, aşa cum am văzut, gradele de perfecţiune sunt grade de realitate. PRS avansează desigur diferite *categorii* de motive în funcţie de nivelul discursului. La nivel ontologic, el este atât criteriu de realitate (posibilitate *şi* compatibilitate) cât *şi* criteriu de alegere al lui Dumnezeu (existenţă). Acesta din urmă, în măsura în care este rezonabil (deşi, la modul absolut vorbind, nu este necesar să fie), prezintă aceleaşi raţiuni ca şi primul. La nivel epistemologic, PRS este un criteriu de obiectivitate a

lumii fenomenale prin care stabilim gradul relativ de realitate (în sensul discutat) al reprezentărilor şi constructelor noastre mentale. La nivel ştiinţific-metodologic, este un criteriu de alegere între ipoteze. În consecinţă, PRS apare fie ca principiu al predicatului-în-subiect, fie ca principiu al celui mai bun, sau al armoniei, al plenitudinii, al continuităţii, al economiei. Nivelurile diferite ale discursului folosesc argumente diferite.

E. NEWTON ŞI LEIBNIZ

155

3. Leibniz vs. Spinoza: *raţiunea suficientă şi lumile posibile*

Următoarea observaţie ne poate ajuta să croim un drum prin acest labirint de raţiuni. În timp ce formularea pozitivă a PRS este uniformă, dar banală – „fiecărui adevăr i se poate găsi o raţiune sau, cum se spune de obicei, nimic nu se întâmplă fără o cauză" 188 –, el se divide în două forme de negaţie care par aproape contradictorii. Dacă nu există raţiuni ca *P* să nu fie (sau să nu fie adevărat), *P* va fi: fiinţa însăşi este o raţiune, căci este „mai bună decât" nimicul. Dar dacă ar exista la fel de multe raţiuni ca *P* să fie pe câte sunt ca *P* să nu fie, atunci nu va fi niciunul; sau, dacă Dumnezeu trebuie să aleagă între două posibilităţi la fel de bune dar incompatibile, nu va alege niciuna.189 Criteriul de evaluare a raţiunilor suficiente (Leibniz) nu poate consta aşadar dintr-un simplu calcul aritmetic; din punct de vedere aritmetic, nu este nicio deosebire dacă, pentru *P* sau – *P*, avem *n* raţiuni sau niciuna. Situaţiile diferă însă în ceea ce priveşte natura negaţiei implicate în fiecare: dacă este determinată sau nedeterminată. Dacă afirmaţia sau aserţiunea lui *P* (un subiect, o stare, un eveniment, o proprietate, o propoziţie) nu implică negarea unui *P* (atunci însăşi consistenţa lui *Pl* este o raţiune a existenţei lui, căci fiecare posibilitate ascunde în sine un impuls către existenţă (*exigenţia existentiae*). Dacă însă *PtmP2* – precum în legea pârghiei –, atunci niciunul nu poate fi afirmat sau susţinut, căci (altă versiune a PRS) *nulla în rebus est indiferenţia*. În cu alte cuvinte, PRS îi

conferă lui Leibniz o încredere vecină cu certitudinea absolută (dar nu logică) a faptului că natura nu cunoaşte două lucruri sau situaţii identice în toate privinţele.

Cum a arătat Curley 191, e posibil ca Spinoza să fi fost sursa lui Leibniz în această interpretare minimală a raţiunii suficiente:

Fiecărui lucru trebuie să i se atribuie o cauză sau raţiune pentru care acesta există sau nu există. De exemplu, dacă există un triunghi, atunci trebuie să îi fie dată cauza sau raţiunea existenţei; dacă aceasta nu există, trebuie să îi fie dată cauza sau raţiunea care îi împiedică sau îi înlătură existenţa. Această cauză sau raţiune se află în mod necesar fie în natura lucrului respectiv, fie în afara lui. De exemplu, raţiunea pentru care nu există un cerc pătrat este indicată de însăşi natura cercului, şi anume prin aceea că presupune o contradicţie… Raţiunea pentru care un cerc sau un triunghi există nu rezultă din natura acestora, ci din ordinea universului corporal natural [în care, contrar lui Leibniz, materia este doar întindere]… Rezultă că un lucru există în mod necesar dacă nu poate fi dată o raţiune sau o cauză care să îi împiedice într-un fel existenţa [id necessario existens, cuius nulla ratio nec causa datur, quae impedit quo minus existat].192

La Spinoza, demonstraţia existenţei lui Dumnezeu are la bază această interpretare minimală a PRS, principiu care asigură şi dualitatea contingenţă-necesitate pentru modurile finite.193 La Leibniz, PRS are o interpretare şi funcţii similare. Existenţa în realitate a doua lucruri identice este o imposibilitate fizică (în virtutea PRS). Dar nu este o imposibilitate în fizică. Abstractizarea ştiinţifică necesită uneori ajutorul unor presupuneri contrare realităţii, ca de pildă legea balanţei sau, în această privinţă, toate legile care guvernează lumea fenomenală. *Dacă* două corpuri identice s-ar afla la distanţă egală de punctul de sprijin, nici

unul nu va coborî: în lumea fenomenală, de dragul

abstractizării matematice, presupunem o nonidentificare a indiscernabilelor (spaţiul, ne amintim, nu este suficient pentru a distinge entităţile).194 Omogenitatea materiei este altă abstracţie similară.195 Izolarea unui lucru sau a unui grup de lucruri din context pentru a-i studia comportamentul *ut per se est* este permisă şi necesară – dar numai ca auxiliar de care să se dispună după ce treaba a fost făcută.196 Continuând analiza, acest lucru trebuie să fie adevărat şi la nivel metafizic. Negaţiile nedeterminate sunt ajutoare abstracte ale raţionamentului. În realitate, a afirma *P*, înseamnă a exclude un *P2* concret – o monadă, o stare, o altă lume posibilă. În acest caz, fiecare determinare este *eo ipso* o negaţie. Leibniz susţine o metodologie paradoxală: în fizică, construim noţiuni incomplete şi le tratăm ca şi cum ar fi complete; în metafizică, presupunem noţiuni complete, dar, întrucât ştim că nu le avem, le tratăm ca şi când ar fi incomplete. Deosebirea dintre aceste modalităţi de abstractizare justifică şi problema pe care am ridicat-o la începutul prezentei secţiuni: cum poate Leibniz să evite identificarea celor două ordini ale realităţii? Realitatea este bineînţeles una. Dar atribuim „grade” uneia *sau* alteia din ordinile în care concepem realitatea, iar termenii acestora nu pot fi puşi în corespondenţă biunivocă.

Pentru Leibniz, numai Dumnezeu garantează validitatea PRS. Dumnezeul lui Leibniz este un garant metodologic al raţionalităţii perfecte a lumii. Găsim cu greu o mai bună redare a distanţei dintre teologia medievală şi filosofiile naturii din secolul al XVII-lea decât în modul de utilizare a aceleiaşi forme de gândire – distincţia dintre necesitatea fizică şi cea logică. La teologii medievali, aceasta era finalmente sursa contingenţei absolute a lumii. Chiar Toma, pentru care tot ce este creat de Dumnezeu trebuie să fie purtător de ordine, nu putea concepe o ordine mai bună: „care dintre lumile posibile urmează să existe” trebuie să fie o decizie complet arbitrară.197 Dar aceasta, spune Leibniz, este imposibil în virtutea PRS. Trebuie să existe o raţiune pentru care

universul nostru a fost creat; şi prin urmare el trebuie să fie cel mai bun dintre toate lumile posibile.198 Din sursă a tuturor contingenţelor, Dumnezeu a devenit sursă a oricărei raţionalităţi – garant metodologic că natura este complet inteligibilă. *Mutatis mutandis*, nici Newton nu a fost departe de această poziţie.

Poziţie care şi-a avut costul ei. Spinoza a putut folosi PRS pentru a dovedi existenţa lui Dumnezeu fără să presupună ce trebuia demonstrat. Leibniz nu a fost în măsură să evite circularitatea. El avea nevoie de PRS pentru a dovedi existenţa lui Dumnezeu, dar valabilitatea principiului, şi odată cu el cea a unei mulţimi de alte principii care asigură inteligibilitatea naturii, rămâne la alegerea lui Dumnezeu. Pare să nu existe altă ieşire decât eliminarea lui Dumnezeu şi propria afirmare a „raţiunii" ca raţiune suficientă sieşi. Nimeni înaintea lui Hume nu a îndrăznit să o spună, şi nimeni înaintea lui Kant nu a încercat să arate cum poate fi realizat acest lucru.

NOTE

157

NOTE

1. Majoritatea referinţelor sunt adunate în Gilson, *Index Scolastico-Cartesien*, p. 235 (*s.v. possibile*). Este limpede că Descartes îşi dezvoltă poziţia în contradicţie cu unele versiuni scolastice ale „ideilor eterne", necesare chiar lui Dumnezeu; v. *infra* n. 175 (Suárez).

2. Însuşi Descartes foloseşte rareori termenii scolastici *potenţia ordinată et absoluta*, ci cf. *Meditationes*, AT, 7: 435; 8: 2, 167 (*puissance ordinaire et extraordinaire*). Gassendi foloseşte termenul *ordinată-absoluta* în acelaşi sens inofensiv (deşi „voluntarist"), şi anume ca distincţie comună între miracole şi ordine: Osler, „Providence and Divine Will în Gassendi's views on Scientific Knowledge", pp. 549 – 560, în special 554 n. 23. Dacă dorinţa lui Descartes a fost să evite termenii întrucât ar îngădui unui răuvoitor să îi identifice poziţia cu o controversată poziţie teologică, lucrul a fost oricum făcut; cf. Caterus, AT, 7: 25: „Deum negas posse mentiri aut

decipere, cum tamen non desinit Scholastici qui illud afirment, ut Gabriel [!] Arminensis etalii, qui putant Deum absoluta potestate mentiri, hoc sit contra suam menteme, et contra quod creavit, aliquid hominibus significare". / Spui că Dumnezeu nu poate minţi sau înşela, deşi au existat Scolastici care să susţină acest lucru, cum au fost Gabriel [!] Armeanul şi alţii care consideră că Dumnezeu minte prin puterea-i absolută, dar că asta ar fi împotriva cugetului său şi împotriva celor create de el pentru a da o anumită semnificaţie oamenilor. Mai târziu, în acelaşi secol, problema a fost mult dezbătută: Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (1740) 4: 56 (*s.v.* Rimini).

3. Spinoza, *Cogitata* 2.9 §2; referirea la distincţia scolastică dintre *potenţia absoluta* şi *potenţia ordinată* se găseşte în §4. Dar poziţia lui Spinoza în *Cogitata* a fost ambiguă (cf. *supra* H.El). O remarcabilă tentativă de a reconstrui sistemul lui Spinoza pornind de la moştenirea filosofică medievală se află în Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*. Chiar dacă aprobăm fără rezerve această încercare, observăm că Wolfson neglijează puternica influenţă a scolasticii târzii asupra lui Spinoza, ca de pildă în cazul de faţă.

4. Spinoza, *Cogitata* 2.8, Van Vloten-Land, 4: 217 – 219, în special 219 („Dividimus itaque *potenţiam Dei* în *ordinatam* et *absolutam*". *I* Împărţirm *puterea lui Dumnezeu* în *obişnuită* şi *absolută*. *I*) Următoarea distincţie între *potenţia ordinaria* şi *potenţia extraordinaria* ţine de domeniul *potenţia ordinată*: ea face deosebire între ordinea imuabilă şi cea schimbătoare. Dacă reprezintă mai mult decât o distincţie teoretică, „verum hoc decernere Theologis relinquimus" / lăsăm în seama teologilor desluşirea acestui adevăr /.

5. *Infra* IV. B.3.

6. Spinoza, *Ethica* 1 prop. 35, Van Vloten-Land, 1: 66.

7. Leibniz, *Theodicee*, GP, 6: 50 (*necessite geometrique* contra *necessite physique* sau *morale*); GP, 6: 32 (*absolue – morale*); *Testamen anagogicum*, GP, 7: 278 (*determinations geometriques-determinations*

architectoniques); *De rerum originatione*, GP, 7: 303 (necesitate fizică ca necesitate relativă); *Principes de la nature*, GP, 7: 603 (cf. 6: 44; *impossibile* contra *inconveniens*); GP, 2: 62 (două categorii *a priori*); *Nouveaux essais*, GP, 5: 387 (certitude… physique-necessite ou certitude metaphysique / certitudine… fizică-necesitate sau certitudine metafizică). S-a argumentat că distincţia lui Locke între necesitatea „verbală, inconsistentă" şi cea „serioasă, consistenţă (sau certitudine) reflectă distincţia dintre aprioricul analitic şi cel sintetic: Woolhouse, Locke's *Philosophy of Science and Knowledge*, *pp. 2*5 – 32, în special 27. Înţeleg în cel mai bun caz o premoniţie a unei asemenea distincţii: Leibniz, dimpotrivă, argumentează în favoarea ei prin forţa „principiilor". La Locke, chiar alegerea cuvintelor arată dezinteresul lui pentru necesitatea „inconsistentă". V. şi supra II.*nu*.215, 217 (necesitate; perseitate „simplă" şi „fizică" în scolastica târzie).

8. *Supra* III. B.4.

9. Leibniz, *Theodicee* GP, 6: 127: „que celle raison incline, sans necessiter" / că acea judecată să se îndoiască fără să abdice /. Este semnul voinţei în general, *ibid.*, p. 126: „Astra înclinant, non necessitant". / Astrele deviază, dar nu se apropie. / Cf. *ibid.*, p. 414; Scrisori către Arnauld, GP, 2: 12, 14 (în legătură cu principiul predicatului-în-subiect), 56. Cf. *Textes inedits*, ed. Gura, p. 479 (necesitatea faţă de predispoziţie precum ecuaţia exactă faţă de aproximaţie), şi *supra* II. H.2.

10. Leibniz, *Monadologie* § 31, GP, 6: 612: „Nos raisonnements sont fondees sur deux grands Principes". / Raţionamentele noastre se bazează pe două Principii mari. /

Cf. *supra* III. E.3.

11. Kant era conştient că datorează distincţia dintre aprioricul analitic şi cel sintetic celor două principii ale lui Leibniz: al contradicţiei şi al raţiunii suficiente; a insistat

contra lui Wolff şi Baumgarten încă din prima critică asupra nederiv abilităţii acestui ultim principiu din cel dintâi. G. Martin, *Immanuel Kant*: *Ontologie und Wissenschaftstheorie*, pp. 83 – 88 (în special 87 ş. urm.), califică această autointerpretare drept „kiihn" [îndrăzneaţă], deşi „wohifundiert" [bine fondată]. Cf. Latta, *Leibniz*, pp. 208 – 211.

12. Goodman, *Fact*, *Fiction*, *and Forecast*, pp. 59 – 83; pentru o discuţie utilă a paradoxului, v. I. Scheffler, *The Anatomy ofinquiry*, pp. 295 – 326. Cum se ştie, „paza" nu este o soluţie, ci o conduită practică.

13. Goodman, *Fact*, pp. 17 – 27, 119 – 122.

14. *Supra* III. C.l şi *infra* n. 99.

15. *Suprall. EA.*

16. Descartes, *Principia* 2.36 – 38, AT, 7: 62 – 64. Cf. *supra* Ha. 151 (Lucreţiu).

17. Leibniz, GP, 7: 200: „Atque heac est radix contingentiae, nescio an hactenus explicatae a quaquam" / Iar aceasta este rădăcina contingenţei – nu ştiu dacă a fost explicată de ceva până acum /; cf. GP, 6: 127: „et c'est en cela que consiste la contingence" / şi în aceasta constă contingenţa / (aici în sensul contingenţelor viitoare).

18. *Supra III.* B.3.

19. *Supra* II. D.l, D.4 şi II.n.122.

20. *Supra* II. D.l şi U.n.105.

21. „Sum certus evidenter de obiecto quinque sensuum et de actibus mers" / Sunt absolut sigur de obiectul celor cinci simţuri şi de actele mele /: Scrisorile lui Nicolas d'Autrecourt către Bernard din Arezzo, în J. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, anexa *6; *Exigit ordo executionis*, prol. 2, *Medieval Studies* I (1939): 184; Weinberg, *Nicolaus of Autrecourt*: *A Study în 14th Century Thought*; A. Maier, „Das Problem der Evidenz", în *Ausgehendes Mittelalter* 2.367 – 418; *id.*, *Metaphysische Hintergrunde*, pp. 390 – 398.

22. Reich, „Der historische Ursprung des Naturgesetzbegrifs", în *Festschriftfur Ernst Kapp zum 70.*

Geburtstag, ed. Diller şi Erbse, pp. 121 ş. urm., a mers pe urmele acestei origini până *la focdera naturae* (Lucreţiu). Schramm a adus argumente în favoarea originii medievale: „Roger Bacon's Begriff vom Naturgesetz", în *Die Renaissance der Wissen-schaften im 12. Jahrhundert*, ed. Weimar, pp. 197 – 207 (*lex naturae universalis* care predomină ca forţă activă asupra acestei *natura particularis* a corpurilor); *supra* II.n.124. Milton, „The Origins and Development of the Concept of the Laws of Nature", pp. 173 – 195, aduce argumente contra tuturor originilor clasice sau medievale ale termenului, dar evidenţiază rădăcinile medievale ale „voluntarismului" şi „nominalismului" ca fundal necesar. Recent, F. Oackley, *Omnipotence, Covenant, and Order*: *An Excursion in the History of Ideas from Abélard to Leibniz*, a încercat să opună dialectica testamentară *potenţia absoluta-ordinata* principiului plenitudinii; în secolul al XVII-lea – susţine el

NOTE

159

Boyle şi Newton aparţin dialecticii testamentare, iar Leibniz – principiului plenitudinii. Punctul meu de vedere, conturat în „The Dialectical Preparation for Scientific Revolutions", *The Copernican Achievement*, ed. Westman, pp. 177 ş. urm. şi în alte locuri, este diferită: Leibniz şi Newton sunt amândoi moştenitorii distincţiei medievale, fiecare cu accentul lui. Cf. *supra* III. E.l, 2. Pandantul principiului plenitudinii nu este dialectica *potenţia absoluta-ordinata*, ci principiul economiei (*supra* I.D., Kant). O importanţă majoră prezintă tratarea discursului politic în cartea lui Oackley.

23. Jaeger, *Die Théologie*, pp. 1 ş. urm., 50 ş. urm. (Xenofan).

24. Rist, *Plotinus*: *The Road to Reality*, pp. 38 – 52.

25. Augustin, *DeD* 10.9 ş. urm., pp. 281 ş. urm.

26. *Babylonian Talmud*, *Avoda Zara* 55 a; Rashi *ad. loc*. Mai enigmatic este *Hulin* 13 a: „Străinii de aiurea nu sunt idolatri: ei urmează pur şi simplu obiceiurile părinţilor". Despre semnificaţia şi înţelegerea „idolatriei",

v. Lieberman, *Yevanim ve yavnut be erets yisrae* [Grecii şi elenismul în Palestina israelită], pp. 236 – 252. Trebuie reţinut că pasajul din *Hulin nu* a fost folosit de *tosafiştii* secolului al XI-lea în sprijinul deciziei de a nu situa creştinismul în categoria idolatriei.

27. Dimpotrivă, din cauza crezului monoteist, iudaismul părea primilor autori greci o religie „filosofică": Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* I: *From Herodotus to Plutarch*, pp. 10 (Teofrast), 26 – 27 (Hecateu); Levy, *Olamot nifgashim* [Studii de elenism iudaic], pp. 15 – 59.

28. Origene, *Contra Celsium* 6.23, ed. Kotschau, p. 281; trad. Chadwick, p. 199. Cf. Andrésen, *Logos und Nomos*: *Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, pp. 226 – 228. Cf. *infra* n. 52.

29. Hamack, „Porphyrius gegen die Christen", în *ZB der kb niglichen Akademie der Wissenschaften*, *Phil. hist. Klasse I*. Literatură: *infra* IV.n.53.

30. Galenus a ridiculizat ideile lui Moise, căruia „i se părea îndeajuns să spună că Dumnezeu a vrut pur şi simplu ordonarea materiei, şi ea a fost numaidecât rânduită în modul cuvenit; căci el crede că totul este cu putinţă în cazul lui Dumnezeu, chiar dacă El ar dori să facă un taur sau un cal din cenuşă. Noi însă nu afirmăm aşa ceva; spunem că anumite lucruri sunt imposibile prin natura lor, iar Dumnezeu nici măcar nu încearcă să le înfăptuiască, ci alege pe cea mai bună dintre posibilităţile devenirii (ek teov fruverccov TEvecrikxi to (3 eXti0TOV alpeâcdea) Spunem aşadar că Dumnezeu este *cauza* alegerii a tot ce este mai bun între produsele creaţiei şi selecţionării materiei" – o formulare aproape leib-niziană: Galenus, *De usus partum* 11.14, trad. Walzer, *Galen onlews andihristians*, pp. 26 – 27; despre Celsus, v. *infra* n. 33. Dintre şcolile clasice, singura care a acordat atenţie ideii de omnipotenţă a fost cea stoică: Cicero, *De natura deorum* 3.92 (Poseidonios). Despre importanţa forţei în cosmologia lor, v. *supra* II. B.3.

31. Augustin, *Contra Faustum Manichaeum* 26, p.

480: „Deus autem, creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit”. / însă Dumnezeu, creatorul şi întemeietorul tuturor lucrurilor din natură, nu face nimic împotriva naturii. /

32. *Sapientia Salomonis* 12.18 (citat, de ex., de Petrus Damiani, *De divina omnipotentia*, pp. 599 – 600).

33. Origene, *Comm. ser. inMatt.* 95, Migne, *PG* 13: 1716: „quoniam în quantum ad potenţiam quidem Dei omnia possibilia sunt sive iusta sive iniusta, quantum autem ad iustitiam eius... non sunt omnia possibilia” / fiindcă, potrivit puterii lui Dumnezeu, toate lucrurile, fie drepte, fie nedrepte, sunt desigur posibile, însă, potrivit spiritului său de dreptate, nu toate lucrurile sunt posibile /. Cf. Contra *Cel. 3.7*0, 5.25; Deprincipiis *2.9A*, *4.4*.8; Ruşinus, Defide *17*, PL 21: 1131: „... impie Origenes acnefarie fassus est, qui sicdixit: Non omnia quae voluit Deus fecit, sed ea tantum quae potuit conţinere et comprehendere”.

160

III. OMNIPOTENŢĂ DIVINĂ

Origene a vorbit cu necredinţă şi ticăloşie, spunând: Dumnezeu nu le-a făcut pe toate pe care le-a voit, ci numai pe cele pe care le-a putut cuprinde şi înţelege / (citat în Origene, *De principiis*, ed. Gorgemanns şi Karpp, p. 400). Cf. şi R.M. Grant, *Miracle and Na*tural *Law în Graeco-Roman andearly Christian Thought*, pp. 127 – 134.

34. Grigore din Rimini, *Lectura super primum et secundum sententiarum* I. d.42 – 44 q. l a.2, ed. Trapp şi Marcolino, 3: 368: „Huic distincţioni satis concordat alia antiqua, qua dictum est quod quaedam deus non potest de iustitia, quae potest de potenţia”. / Această distincţie se potriveşte în bună măsură cu alta, antică, în care se spunea că cele pe care Dumnezeu nu le poate [făptui] după dreptate le poate [făptui] după putinţă. / Formula a fost folosită la începutul secolului al XIII-lea de Praepositinus din Cremona: Grondziel, „Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potenţia Dei absoluta und der potenţia Dei ordinată von Augustin bis Alexander von

Hales”, p. 31 n. 2.

35. Anderson, „Divine Govemance, Miracles, and Laws of Nature in the early Middle Ages: The de Mirabilibus Sacrae Scripturae”, în special pp. 80 – 107; MacGinty, va edita curând „The Treatise de Mirabilibus Sacrae Scripturae” în *Corpus Christianorum*, înlocuind ediţia inutilizabilă a lui Migne.

36. Damiani, *De divina omnipotentia în reparatione corruptaie, etfactis infecţis redden-dis*, în *Lettre sur la tout-puissance divine*, ed. Cantin, pp. 384 – 489; 410 – 418 (consecinţe deterministe ale concepţiei contrare); cf. Courtenay, „The Dialectic of Divine Omnipotence”, în *Covenant and Causality în Medieval Thought*, pp. 2 – 3; Oackley, *Omnipotence*, pp. 42 – 44; Enders, *Petrus Damiani und die weltliches Wissenschaft*, pp. 16 ş. urm., în special 17 n. 1.

37. Aristotel, *Etica nic*. Z2.1139 b.7-ll (referitor la Platon, *Nomoi* 934 ab; *lllias* 24.550 – 551, 522 – 524). Trebuie amintit că în altă parte Aristotel insistă asupra „necesităţii” contingentelor trecute (discuţia despre bătălia navală de mâine). Despre Porphy-rios, v. Grant, *Miracle*, p. 131.

38. Damiani, *De divina omnipotentia*, ed. Cantin, pp. 428 ş. urm., 474 – 478. În afară de aceasta, Damiani se referă şi la o versiune specială a unui argument *non decet*: este mai pe măsura lui Dumnezeu să creeze ceva din nimic decât să preschimbe ceva în nimic; iar ceea ce este şi nu este – este atât rău cât şi inexistent (*ibid*. pp. 434, 436 ş. urm.).

39. Anselm de Canterbury, *Proslogion 1*, în *Opera omnia*, ed. Schmitt, 1: 105 – 106: „Sed omnipotens quomodo es, şi omnia non potes? Aut şi non potest corrumpi nec mentiri nec facere verum esse falsum, ut quod factum est non esse factum...? An haec posse non est potenţia, sed impotencia?” / Dar cum de e atotputernic dacă nu le poate pe toate? Iar dacă nu poate să strice, să mintă şi nici să preschimbe adevărul în minciună, sau ca ceea ce e făptuit să nu fie făptuit...? Oare această putere

nu e de fapt neputinţă, şi nu putinţă? / Cf. Petrus Lombardus, Sent. I *d.42 e.*2, 1: 260, şi Funkenstein, „Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish Polemics in the 12th Century", pp. 129 – 131; Courtenay, „Necessity and Freedom în Anselm's Conception of God", pp. 39 – 64.

40. Anselm de Canterbury, *Cur Deus homo* 1.12; cf. 2.17; ed. Schmitt, 2: 80, 123.

41. *Infra* IV. C.2. Despre influenţa *Kalam*-ului, v. şi Courtenay, „The Critique of Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism", pp. 77 – 94.

42. Maimonide, *Moreh nevukhim* 2.29; cf. *Guide of the Perplexed*, trad. Pines, p. 346. Cf. A. Ravitsky, „Keifi koach ha adam-yemot hamashiach bemishnat harambam", în *Meshichiyut ve eschatologia*, p. 217 şi n. 67; Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, pp. 28 – 35.

43. Alexander din Hales, *Summa theol.* p. I inq. I tr.4 q.in e.4, 1: 236: „Ad hoc, nihil temere asserendo… quod, şi potenţia Dei concipiatur ab anima absolute, non poterit anima determinare nec capere infinitum pelagus suae potestatis. Sed cum anima speculatur divi – NOTE

161

n-am potenţiam ut ordinatam secundum conditionem potestatis, veritatis, bonitatis, dico quod possible Deo est quod posse potentiae est et non potest quod est impotentiae [aceasta a fost formula lui Anselm: *supra* n. 39]. Secundum hic dixerunt… quod quia contradicit suae potentiae vei veritǎţi vei bonitǎţi, potentiae maiestatis non conveniret ut faceret majorem se; item, veritǎţi eius contradiceret facere de codem simul esse et non esse [generaţiile următoare vor subsuma această imposibilitate mai curând la potenţia *absoluta* decât la ordinată]; item, bonitǎţi eius contradiceret damnare Petrum et salvare Iudam et peccare". / La aceasta afirm cu temei… că sufletul nu ar putea să limiteze şi nici să cuprindă infinita întindere a puterii sale dacă puterea lui Dumnezeu s-ar naşte din suflet în mod absolut. Dar, de vreme ce sufletul percepe puterea divină ca pe una ordonată potrivit

condiţiei puterii, adevărului şi bunătăţii, afirm că Dumnezeu poate ceea ce aparţine putinţei sale şi nu poate ceea ce aparţine neputinţei sale […]. Potrivit cu aceasta, s-a afirmat… că nu e caracteristic puterii sale să sporească, deoarece contravine atât adevărului, cât şi bunătăţii puterii sale; la fel, dacă ar face ca acelaşi lucru să fie şi să nu fie în acelaşi timp, [aceasta] ar contraveni adevărului său […]; tot astfel, ar contraveni bunătăţii sale să-l condamne pe Petru, să-l salveze pe Iuda şi să păcătuiască.

44. Toma d'Aquino, *Summa theol*. 1 q.25 a.5 ad primum: „quod attribuitur potentiae secundum se considerataie, dicitur Deus posse *secundum potenţiam absolutam*. Et huius-modi est omne illud în quo potest salvări ratio entis, ut supra [a.3, unde condiţia de/ac*tibile* se arată a fi *non repugnantia terminorum*] dictum est. Quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustare, hoc dicitur Deus posse facere *de potenţia ordinată*". / Se spune că Dumnezeu poate, *potrivit puterii absolute*, ceea ce este atribuit puterii considerate a fi în raport cu sine. Şi de acest fel este acel lucru în care raţiunea fiinţei poate fi salvată, cum […] s-a spus mai sus. Ceea ce însă e atribuit puterii divine potrivit cu ceea ce urmăreşte puterea voinţei drepte – despre aceasta se spune că Dumnezeu o poate face după *puterea rânduită*. / *De potenţia q. 1* a.5: „Ad quin-tum dicendum quod absolutum et regulatum non attribuuntur… nisi ex nostra consideratione: quae potentiae Dei în se considerataie, quae absoluta dicitur, aliquid attribuit quod non attribuit ei secundum quod ad sapienţiam comparatur, prout dicitur ordinată". / Pentru a rosti cel de-al cincilea principiu pe care ei nu-l socotesc un atribut absolut şi regulat… decât ca rezultat al judecăţii noastre: această putere a lui Dumnezeu considerată în sine, numită absolută, are şi alt atribut care nu i se atribuie potrivit raţiunii în măsura în care [aceasta] este numită rânduită. / în ambele texte, distincţia nu joacă un rol proeminent în elucidarea numeroaselor semnificaţii a ceea ce este posibil pentru Dumnezeu; ea apare, dacă tot a

venit vorba, nu în responsio, ci *în* răspunsul la o anumită obiecţie.

45. Toma d'Aquino, *Summa theol.*, *ibid*. resp.: „Unde divina sapientia non determina-tur ad aliquem certum ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum ab lipsa effluere…"; ibid. *ad* tertium: „Unde, licet istis rebus quae nune sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem". / De unde [rezultă că] înţelepciunea divină nu este supusă unei anumite succesiuni stabile a lucrurilor, încât să nu poată genera din ea însăşi niciun alt curs al evenimentelor… De unde [rezultă că], chiar dacă pentru lucrurile de acum nu ar fi bun şi potrivit niciun alt curs, Dumnezeu ar putea să facă alte lucruri şi să le impună acestora altă ordine. Quaestiones *disputataie l*, *De potenţia q*. *l a.3* ad 8: „ars Dei non solum se extendit ad ea quae facta sunt, sed ad multă alia. Unde quando în aliquo mutat cursum naturae non propter hic contra artem suam facit". / Arta lui Dumnezeu se extinde nu numai asupra lucrurilor făcute, ci şi asupra multor altora. De unde [rezultă că], ori de câte ori el modifică cursul naturii, nu o face împotriva artei sale. / Ibid. q. *1 a.5*: „… [divina bonitas] potest manifestări per alias creaturas et alio modo ordinatas" I… [*bunătatea* divină] se poate manifesta şi la alte

creaturi, chiar la cele rânduite diferit /; Cf. *De potenţia* q.6 a. 1 ad 12: „ars divina non totam se ipsam explicat în creaturarum productione" / arta divină nu se explică pe de-a-ntregul în producerea creaturilor /. V. şi Courtenay, „Dialectics", p. 9.

46. *Summa theol*. 1 q.25 a.6 ad 3; *De potenţia* q. l a.5 ad 15: „illud quod facit, est optimum per ordinem ad Dei bonitatem; et ideo quiquid alind est ordinabile… est optimum" / ceea ce face este cel mai bun lucru după ordinea ce ţine de bunătatea lui Dumnezeu; şi astfel, tot ce poate fi ordonat… este cel mai bun. Robert Holcot, în

quatuor *Libros Sent*. Îl *q.2*, S: „Tertio dico quod deus non posset facere optimum quod potest facere: quid quocumque bono dat-o deus potest facere melius”. / în al treilea rând, spun că Dumnezeu nu ar putea să facă cel mai bun lucru pe care îl poate face: un lucru, oricât [ar fi] de bun, Dumnezeu îl poate face şi mai bun. / Holcot preia de la Ockham o mare parte din cele spuse aici despre pluralitatea lumilor. Despre deosebirile dintre concepţiile lui Ockham şi ale lui Toma, v. infra; dar *cât* priveşte întrebarea dacă vreuna din lumile posibile este cea mai bună, Holcot deduce consecinţa corectă din ambele poziţii. Toma nu foloseşte nici el de bunăvoie termenul „infinit”.

47. *De potenţia* q.3 a.17 resp. Cf. *infra* IV. C.2 (contingenţa la Maimonide).

48. Scotus, *Ordinatio* 1 d.39 q.u. n. 14, în *Opera omnia*, ed. Balic, p. 6: „Nulla cau-satio alicuius causae potest salvare contingenţiam, nisi prima causa ponatur imediate contingenter causare, et hoc ponendo în prima causa perfectam causalitatem, sicut catholi-ci ponunt”. / Nicio cauzalitate proprie unei cauze nu poate salva contingenţa dacă nu s-a stabilit drept cauză primă ideea de a cauza în mod nemijlocit şi contingent; şi, prin stabilirea acestui principiu de cauză primă, se instituie cauzalitatea perfectă, cum [spun] catolicii. / *Faptul că* în lume există contingenţă poate fi dovedit numai *a posteriori*: *Report. Paris*. 1 d.40 n. 6 (*Opera omnia*, ed. Wadding, îi 220 – 222); cf. Gilson, *Scot*, pp. 327 – 328.

49. Scotus, *Ordinatio* 1 d.44 q.u., 6: 363 ş. urm.; Miethke, *Ockhams Weg*, pp. 145 – 149; Pannenberg, *Die Prädestinations lehre des Duns Scotus im Zusammenhang der Scholas-tischen Lehrentwicklung*, pp. 68 ş. urm.; Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, pp. 13 – 17.

50. „Sed et quod principi placuit, legis vigorem, cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et în cum omne suum imperium et potestatem concessit” / Dar ceea ce îi era principelui pe plac, şi anume puterea legii împreună cu legea regală, privitoare la autoritate, poporul

i le-a acordat, iar pe lângă acestea întreaga lui autoritate şi putere /: Inst. 1.2.6; G. 1.5; Dig. 1.4.31; formularea originală a lui Ulpian a fost probabil: „Quod principi placuit legis habet vicem, utpote cum lege quae de imperio eius lata est populus et nane potestatem conferat”. / Ceea ce este pe plac principelui are valoare de lege, întrucât, prin legea promulgată cu privire la autoritate, poporul îi conferă şi această putere. / Cf. F. Schulz, „Bracton on Kingship”, p. 145. Se pare de asemenea că termenul *lex regia* (mai curând decât *imperatoris*) nu este anterior secolului al III-lea. Şi nici nu a existat iniţial o legătură între această doctrină şi concepţia de origine răsăriteană a regelui ca vouoţ env/uxoţ [lege întrupată]: Wirszubski, *Libertas as a Political Ideea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, pp. 130 – 136. Despre situaţia monarhiei în Evul Mediu, v. şi Wilks, *The Problem of Sovereignity in the Later Middle Ages*, p. 154 (şi n. 1); Tierney, „The Prince is not Bound by the Laws”, pp. 388 ş. urm.; Miethke, *Ockhams Weg*, p. 146 n. 33, observă că Scotus acceptă doctrina fără restricţii. Cea mai faimoasă (şi totodată prima) restricţie medievală este cea a lui Manegold din Lauterbach, care vedea monarhia revocabilă de oamenii care au conferit-o: MG, LdL, 1: 365, 391 (cap. 30, 67); despre utilizarea termenilor *potenţia absoluta-ordinata* în discuţiile politice ulterioare, v. Oakley, *Omnipotence*; *id.*, „Medieval Theories of Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntarist Tradition, pp. 65 – 83; Courtenay, „Dialectics”, pp. 10 – 13.

NOTE

163

Un produs interesant al acestei interpretări politice este Abarbanel (sfârşitul secolului al XV-lea), care îşi dezvoltă teoria despre monarhie folosind aceiaşi termeni – *mukhlat* (absolută) în opoziţie cu *mugbal urnesudar* (rânduită); *Perush hatora* la 1 Sam. 8: 4 ş. urm. Contra lui Paulus din Burgos (de la care şi-a împrumutat terminologia) el susţine că, întrucât contractul social este absolut obligatoriu şi nu lasă loc vreunei opoziţii, monarhia

poate debuta constituţional, dar este predestinată să devină absolută. E mai bine să nu existe deloc regi, iar „legile cu privire la monarhie” din Deuteronom sunt doar ipotetice.

51. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*: *Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, *passim*; Hägglund, *Théologie und Philosophie bei Luther und in der ockhamis-tischen Tradition*.

52. William Ockham, *Quodlibeta septem* 6.q. l; *Opus nonaginta dierum* c. 95 (*Opera politica* 2: 719 – 724); Miethke, *Ockhams Weg*, pp. 150 – 156; Leff, *Ockham*, pp. 15 – 17, 455 – 468. Despre influenţele formulărilor lui Scotus şi Ockham asupra lui Gabriel Biel, v. Oberman, *The Harvest*, pp. 30 – 56 ş. *passim*; Bannach, *Die Lehre*, pp. 17 – 25.

53. Franciscus de Mayronis, *în quatuor libros sententiarum* 1 d.43 – 44 q.6. p. 126 v. c-i. El se referă la diferitele moduri de vorbire (*modi dicendi*) privind respectiva distincţie. Bonaventura, *Breviloquium* 1.7 (*Opera omnia*, ed. Quaracchi, 5: 216 a) distingea numai trei sensuri („secundum actum”; „secundum aptitudinem ex parte creaturae”; „secundum aptitudinem ex parte solius virtutis increataie” / potrivit faptei, potrivit aptitudinii creaturii, potrivit aptitudinii fiecărei virtuţi increate): al treilea, cum observă Miethke (*Ockhams Weg*, p. 143 n. 24), subsumează ceea ce mai târziu a fost inclus *în potenţia ordinată*. Al doilea sens coincide cu cel dat de Franciscus de Mayronis chiar în formulare. Din concluzie rezultă că acesta din urmă favorizează sensul al treilea; prin urmare, putem considera diferitele sensuri ca reprezentând în realitate diferite opinii.

54. Toma d’Aquino, *De potenţia* q. l a.3 ad 1.

55. Toma d’Aquino, *De potenţia* q.3 a.7 ad 16; cf. Hochstetter, *Studien*, pp. 12 – 26, în special 17 ş. urm. (Ockham); Boehner, *Ockham*: *Philosophical Writings*, pp. XIX-XXI; Deniile, *Chartularium*, nr. 473 §43 (p. 546): „Quod primum principium non potest esse causa diverserum factorum hic inferius, nisi mediantibus aliis causis”

/Deoarece principiul prim nu poate fi cauza diverselor fapte enumerate mai jos dacă nu sunt mediate de alte cauze /; cf. §60; Miethke, *Ockhams Weg*, p. 157; Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, pp. 37 – 38 („Postulat der Unmittelbarkeit").

56. Toma d'Aquino, *Deente et essentia* e.2, ed. Roland-Gosselin, pp. 10 – 11: „Materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, que sub determinatis dimensionibus considerata". / Nu materia percepută oricum reprezintă principiul individuaţiei, ci doar materia marcată. Şi numesc materie marcată cea gândită în dimensiuni determinate. / Cf. *ibid*. e.5 (inteligenţe separate) şi *Summa theol*. 1 q.3 a.2 ad 3, precum şi *infra* n. 59.

57. În Evul Mediu, această doctrină era considerată a lui Aristotel, cum mai cred şi azi mulţi interpreţi ai lui. De mai multă prudenţă a dat dovadă Anscombe, „The Principle of Individualion", în *Articles on Aristotle* 3: *Metaphysics*, ed. Barnes et al., pp. 88 – 95. Într-adevăr, „afirmaţia că materia este principiul individuaţiei nu înseamnă că identitatea unui individ constă în identitatea materiei sale". Dar considerarea materiei ca principiu al individuaţiei nu se bazează doar pe *Metafizica* Z7.1033 b24. Aristotel susţine că materia este sursa contingenţei şi că este responsabilă pentru deviaţiile de la forma normativă (monştri) – de ex. *De gen. anim*. A3.778 bl6 – 18. Materia, prin urmare, este sursa particularizării *sub infima species*; prin extrapolare, putem spune aşadar că este sursa individuaţiei. La fel de adevărat este însă că „principiul individuaţiei este o expresie care „nu are echivalent... la Aristotel" (Anscombe, „Principie"). Cf. supra *II. H.*3 şi infra *IV. C.*2.

III. OMNIPOTENŢĂ DIVINĂ

58. *Supra* n. 46; cf. *infra* n. 97.

59. Toma d'Aquino, *Quaest. disp. IX*: *De veritate* q.2 a.5 resp.: „Et ideo simpliciter concedendum est quod Deus

singularia cognoscat… Ad cuius evidenţiam sciendum, quod scientia divina, quam de rebus habet, comparatur scientiae artificis… Artifex autem secundum hoc cognoscit artificiatum per formam artist quam habet apud se secundum quod ipsam producit… Omnis autem forma de se universalis est; et ideo aedificator per artem suam cognoscit quidem dormim în universali… Sed şi forma artist esset productiva materiae, sicut est formae, per cam cognosceret artificiatum et ratione formae et ratione materiae. Et idee, cum individuationis principium sit materia, non solum cognosceret ipsam secundum naturam universalem, sed etiam în quantum est singulare quoddam. Unde, cum ars divina sit productiva non solum forme, sed materiae, în arte sua non solum existit ratio formae, sed etiam materiei". / Şi de aceea, trebuie admis pur şi simplu că Dumnezeu cunoaşte fiecare lucru în parte… Cunoaşterea evidenţei acestui lucru, cum că există o ştiinţă divină pe care o are despre lucruri, se poate compara cu arta unui artizan… însă artizanul îşi cunoaşte produsul artizanal numai după forma artei pe care o practică, potrivit cu ceea ce ea însăşi are ca efect… întreaga formă este universală în sine; şi de aceea cel ce construieşte prin artă cunoaşte desigur la modul general… Dar dacă forma artei ar fi producătoare de materie, aşa cum produce formă, prin ea ar cunoaşte produsul, raţiunea formei şi raţiunea materiei. Şi de aceea, de vreme ce principiul individuaţiei este materia, nu numai că o cunoaşte potrivit naturii universale, dar chiar în măsura în care e ceva aparte. De unde [rezultă că], de vreme ce arta divină este producătoare nu numai de formă, ci şi de materie, în arta sa nu numai că există o raţiune a formei, dar şi una a materiei. / Cf. De veritate q.8 a. 1 1 resp. (îngeri); *Summa* theol. 1 q.14 a. 1 1: „unde, *cum virtus* activa Dei se extendat non solum ad formas… sed etiam usque ad materiam… necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur" / de unde [rezultă că], de vreme ce virtutea activă a lui Dumnezeu se extinde nu numai la forme… ci

până la materie… e necesar ca ştiinţa lui Dumnezeu să se extindă la fiecare lucru în parte individualizat prin materie /. Intelectul divin ca arsfactiva, înţelegerea pe care o are Dumnezeu pentru *ce* produce sicut artifex intelligit artificium este loc comun; *de ex. Graiff, ed., Siger de* Brabant: Questions sur la Metaphysique *2.16, p. 71.*

60. De ex. Guillaume d'Auvergne: Moody, *Studies în Medieval Philosophy, Science, and Logic: Collected Papers 1933 – 1969*, pp. 26 – 27, 78 – 80. S-ar putea spune că este o tradiţie neoplatoniciană; desigur că în *Fons vitae* (Ibn Gabirol) cauza particularizării este văzută mai curând în formă decât în materie. La urma urmei, însuşi Plotin aşază uneori un principiu raţional la baza singularităţii: Rist, *Plotinus*, pp. 109-*id.*, „Forms of Individuals în Plotinus", pp. 223 – 231.

61. Deniile, *Chartularium* 1.473, pp. 543 – 555, nu. 27, 79, 81, 96, 97, 191.

62. De ex. Henric din Gent, *Quodlibeta* 5 q.8, 1: 246 b: „… în formis creatis specificis, ut specificae sunt, ratio individuationis ipsarum… est negaţio, qua forma… ut est terminus factionis, facta est indivisa omnino în suppositis et individualis et singularis privatione omnis divisibilităţis per se et per accidens et a qualibet alia divisa. Quae negaţio… [est] duplex, quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem, et ab extraomnem identitatem". /… în formule specifice create, în măsura în care sunt specifice, raţiunea individuaţiei lor… este negaţia. În măsura în care există în această formă un capăt al făptuirii, ea devine pe de-a-ntregul nedivizată în ipotezele individuale şi singulare prin eliminarea oricărei divizibilităţi, prin sine şi prin accident, dar e divizată de oricare altă [negaţie]. Această negaţie [este] dublă, fiindcă îndepărtează din interior orice pluralitate şi diversitate, iar din exterior orice identitate. / Scolasticii din secolul al XIV-lea distingeau patru soluţii în legătură cu individuaţia: prin materie, prin formă, prin negaţie.

NOTE

prin cantitate; de ex. Ioannes de Bassolis, *în secundum sententiarum quaestiones* d. 12 q.4 ş. urm., 76 rb – 84 vb – una dintre cele mai limpezi expuneri (din punct de vedere scotist).

63. Contra lui Toma, Scotus susţine că, dacă materia ar fi un principiu de individuaţie, aceasta ar duce la o doctrină discreditată conform căreia accidentele individualizează (*Ordinatio 2* d.3 q.4 n. 111, 7: 446). Contra lui Henric din Gent, el susţine că trebuie să existe un principiu pozitiv complementar quidităţii unui lucru (*Ordinatio 2* d.3 q.6 n. 15). Termenul *haecceitas* a fost rareori folosit de Scotus, fiind însă răspândit printre adepţi. El nu vorbeşte deloc despre o formă individuală, la el individualitatea *nu* este o natură comună sau o quiditate. Pentru un excelent rezumat, v. M.M. Adams, „Universals in the early Fourteenth Century", în *CHM*, pp. 412 – 417.

64. Deosebirea dintre cunoaşterea singularelor şi cunoaşterea singularelor ca existenţi nu a fost îndeajuns subliniată în literatura despre originile şi cariera cunoaşterii intuitive. Scotus nu este ambiguu: *Report. Paris*. 4 d.45 q.3, 14: 575: „Cognitio intuitiva non est tantum singularis, inquantum est cognitio intuitiva, sed essentialiter est ipsius naturae existentis ut existens est". / Cunoaşterea intuitivă nu e atât singulară, în măsura în care este o cunoaştere intuitivă, ci ţine esenţialmente de însăşi natura existentului ca existent. / Cf. *Opus Ox*. 3 d. 14 q.3; *Ordinatio 2* d.3 p.2 q.2, 7: 553; şi Day, *Intuitive Cognition*: *A Key to the Signifwance of the Later Scholastics*, pp. 65 ş. urm.; Tachau, „Vision and Certitude", pp. 22 – 23; Boier, „Intuitive and Abstractive Cognition", în *CHM*, pp. 465 – 466. Tradiţii mai vechi, în special franciscane, afirmau cunoaşterea nemijlocită a singularelor: Matteo d'Aquasparta, Robert din Marston, Richard din Middleton (Uberweg şi Geyer, *Grundriss* 3: 483 – 489); Matteo menţionează chiar unele *species singulares*: *Quaest. disp.*, ed. Qua-racchi, p. 309. Altă tradiţie, tot franciscană, a dorit să anuleze *species*

intelligibiles (Tachau, „Vision and Certitude”, pp. 10 – 26; Godefroid de Fontaines, Henric din Gent, Petrus Olivi). Numai după Scotus s-au putut întâlni cele două tradiţii (William Ockham) – căci el a orientat problema către cunoaşterea „nu doar a singularelor, ci a singularelor ca existenţi”; iar Tachau, „The Problem of *Species in Medio* at Oxford in the Generation after Ockham”, pp. 394 – 443, a arătat că anularea speciilor inteligibile a continuat să fie separabilă de postulatul cunoaşterii intuitive şi după aceea.

65. William Ockham, *Sent*. 1 d.29 q.4 D; 2 d.2 q.4 Q, p. 115. Acesta este, bineînţeles, doar unul din argumentele lui contra reificării universaliilor; celelalte sunt de ordin semantic, logic şi epistemologic; Leff, *Ockham*, pp. 104 – 123; Miethke, *Ockhams Weg*, pp. 160 – 161; Adams, „Universals”, pp. 417 – 422 (critica lui Scotus), 434 – 439; Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, pp. 109 – 110. Prioritatea epistemologică şi ontologică a singularelor: Vignaux, *Nominalisme au XIV siècle*, pp. 11 – 45.

66. *Sent*. 1 d.2 q.6 Q: „Quaelibet res extraanimam se lipsa est singularis… Nec est quaerenda aliqua causa individuationis… sed magis esset quaerenda causa quomodo possibile est aliquid esse commune et universale”. / Orice lucru în afara sufletului este în sine aparte… Şi nu trebuie căutată altă cauză a individuaţiei… ci mai degrabă ar trebui să se caute cauza prin care e posibil să existe ceva comun şi universal. / Impresia mea este că formularea lui Ockham se apropie de cea a lui Aureoli: „Quaerere aliquid, per quid res… singularis sit, nihil est quaerere. Hoc eram quaerere est… quod faciat cam particularem”. / A căuta ceva prin care lucrul… să fie singular înseamnă a nu căuta nimic. Merită să cauţi… ceea ce face [lucrul] particular. / (Aureoli optează pentru cantitate.) Petrus Aureoli, Sent. 2 d.9 a.3, p. 112 bD; cf. P.*R*. Dreiling, Der Konzeptualismus in der Universalienlehre *des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli*, *pp. 159 – 170, în special 160 n. 1*.

67. *Summulae în libros Physicorum* 1, 14, p. 18 b;

Moser, *Grundbegriffe der Natur-philosophie bei Wilhelm von Ockham*, p. 44. Moser (precum mai târziu Shapiro), analizând conceptul de materie şi alte aspecte ale filosofiei naturale la Ockham, se baza în primul

rând pe *Summulae*; pentru o analiză mai amănunţită şi mai profundă, cf. Goddu, *The Physics of William of Ockham* (despre materie: pp. 95 – 111).

68. Hochstetter, *Studieri*; Day, *Intuitive Cognition*; Miethke, *Ockhams Weg*, pp. 163 – 192; M.M. Adams, „Intuitive Cognition, Certainty, and Scepticism în William of Ockham", pp. 389 – 398; Boier (*supra* n. 64); Goddu, *Physics*, pp. 23 – 51.

69. *Supra* III. C.2.

70. Pentru o scurtă istorie, cf. Blumenberg, *Die Legitimität*, pp. 113 – 125 (120 ş. urm.: Ockham); Dick, *Plurality of Worlds*, pp. 23 – 43 (31 – 35: Ockham).

71. Elders, *Aristotle's Cosmology*: *A Commentary on* de *Caelo*, pp. 137 – 149; Solm-sen, *Aristotle's Sistem of the Physical World*, pp. 222 – 249 (primul mişcător şi sufletul lumii).

72. *Summa theol*. 1 q.47 a.3. Întrebarea lui Petrus Lombardus – dacă Dumnezeu ar fi putut crea o lume mai bună – se află în *Sent*. 1 d.44 c. l; cf. Toma, *Summa theol*. 1 q.25 a.6. Compararea lumii cu un instrument muzical – „sicut, şi una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur proportio ordinis" / cum că, dacă o singură coardă ar fi întinsă mai mult decât e necesar, s-ar altera proporţia armoniei – apare şi la Hervaeus Natalis, *în quatuor Libros Sententiarum comentaria* d.41 a. l, p. 170 a.

73. *Sent*. 1 d.44; Goddu, *Physics*, pp. 60 – 75 (în legătură cu semantica lumilor posibile); Funkenstein, „The Dialectical Preparation", pp. 193 – 198.

74. *Supra* n. 65.

75. Nu este întru totul corect să spunem că principiul îi permite lui Ockham să definească pentru totdeauna că

un lucru există şi ce anume este; mai curând îi permite să identifice constructele care *nu* sunt lucruri, întrucât nu pot fi gândite separat de alte entităţi.

76. Boehner, „The Realistic Conceptualism of William of Ockham", în *Collected Articles on Ockham*, pp. 156 – 174, în special 161 – 162.

77. Hochstetter, *Studien*, pp. 55 – 56, a recunoscut faptul că ambele probleme erau corelate – cunoaşterea nonexistenţei unui singular şi *notiţia intuitiva de rebus non existenţibus*.

78. Ockham, *Quodlibeta* 3 q.3, în *Philosophical Writings*, ed. Boehner, pp. 128 – 133; Boehner, „The Notiţia Intuitiva of Non-Existents According to William Ockham", în *Collected Articles*, pp. 268 – 300; şi literatura citată. Ockham a separat ceea ce Scotus unise: noţiunea de singular şi cea de existent. Însă credinţa lui în legătura cauzală dintre existent şi cunoaşterea intuitivă care duce la judecata existenţială pozitivă este atât de puternică, încât nu se poate concepe una fără alta, şi nici *de potenţia Dei absoluta*. În cursul natural al evenimentelor, doar un existent este apt să-şi cauzeze cunoaşterea intuitivă; *de potenţia eius absoluta* poate fi cauzată de Dumnezeu, *fără* ca vreodată (dacă este vorba de o cunoaştere pur intuitivă, iar nu de o iluzie) să cauzeze o judecată existenţială greşită, într-un asemenea caz, Dumnezeu, mai degrabă decât lucrul, este cauza imediată a cunoaşterii mele intuitive – precum vine ploaia din senin (postulatul nemijlocitului). Apelând eventual la limbajul lui Wittgenstein, se poate spune: în asemenea cazuri de *cognitio intuitiva de re non existente*, spunem soare, dar îl „vedem" pe Dumnezeu „ca „soare. Cf. *infra* V.A.2.

79. A. Maier, *Metaphysische Hintergrunde*, pp. 273 – 299 („Das Problem der Final-kausalităt um 1320"), 300 – 335 („Die Zweckursachen bei Johannes Buridan"). Cf. de asemenea Bannach, *Die Lehre*, pp. 276 – 314 şi Crombie, *Robert Grosseteste*, pp. 167 – 177.

80. A. Maier, *Die Vorläufer*, pp. 219 – 250.81. /n/ran. 85.

82. Ockham vedea în acest fel dependenţa cauzală dintre cunoaşterea intuitivă şi prezenţa obiectului intuit: *supra* n. 78.

NOTE

167

83. Leibniz, *De rerum originatione radicali* GP, 7: 303. El este mai prudent în cea de-a cincea scrisoare către Clarke (GP, 7: 384 – 390) unde face distincţie atât între *neces-site absoluelnecessite hypothétique*, cât şi între *nicessite logiquelnecessite morale*. Ambiguitatea poate fi o fază în gândirea lui, susţine R.M. Adams în „Leibniz's Theories of Contingency", pp. 1 – 41, în special 6 – 9.

84. Necesitate absolută şi necesitate relativă: *Metafizica* E5.1015 a20 – 1015 bl5; *Fizica* B9.199 b34 – 200 b8; *De gen*. B11.3377 bl4 – 29. Cf. Dühring, *Aristoteles*, *Darlegung und Interpretation seines Denkens*, pp. 243 – 244; Hintikka, *Time and Necessity*: *Studies* în *Aristotle's Theory of Modality*, pp. 130 – 131. (Cu două sensuri ale „posibilului": (i) de-semnând atât contingentul cât şi necesarul; (II) desemnând doar contingentul.) Aristotel pare să dispună şi de o a treia necesitate „contingenţă", ca în *De interpretatione* 9.18 b5 – 19 b4. V. şi Anscombe, „Aristotle and the Seabattle", pp. 1-15; Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, pp. 43 – 54 (51 ş. urm.: bibliografie EXII – austivă). De asemenea, Anscombe observă la Aristotel lipsa unei distincţii între necesitatea fizică şi cea logică, distincţie a cărei origine o văd în controversele medievale.

85. Cf. Hintikka, *Time and Necessity*, pp. 93 – 113; Mansion, *Le Jugement d'existence chez Aristote*, pp. 68 – 74.

86. Petrus Lombardus, *Sent*. 1 d.43 cu., 1: 264.

87. Toma d'Aquino, *Summa theol*. 1 q.14 a.9 resp.; dar cunoaşterea unor asemenea *non-entia*, afirmă Toma, nu este „scientia visionis, sed simplicis intelligentiae" / ştiinţa unei reprezentări, ci a unei inteligenţe simple /.

88. *Summa theol*. 1 q.46 a. l resp.; 1 q.46 a.2 ad 2 (*ex nihilo* înseamnă doar *non est factus de aliquo*, nu este

necesar în timp); *ibid*. ad 6 Maimonide, *Călăuza* 2.21 (trad. Pines, p. 314).

89. *Supra* n. 44.

90. Scotus, *Lectura* d.39 q.1 – 5 n. 49, în *Opera omnia*, ed. Balic, 16: 494 (*potenţia logica*). Definiţia pentru *possibile logicum* („cuius termini non includunt repugnantia” / ale cărei limite nu le includ pe cele ce li se opun), de ex. *Ordinatio* 1 d.2 q.7 n. 10. Cf. Normore, „Future Contingents”, *CHM*, pp. 368 – 369; Knuuttila, „Modal Logic”, *CHM*, pp. 353 – 355; Deku, „Possibile logicum”, pp. 1 – 21; Pape, Tradition *und Transformation der Modalităţi*: *Moglichkeit-unmoglichkeit*, pp. 35 – 60.

91. Ockham, *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectufuturorum contingentium*, în *Opera theologica*, ed. Boehner şi Brown, 2: 534; Normore, „Future Contingents”, pp. 370 – 373.

92. Acuzaţiei de a fi spus că Dumnezeu ar putea face ca tatăl lui să nu fi existat, dar ca el însuşi să existe, ori că Dumnezeu ar putea (*expost*) face ca lumea să nu dăinuie decât o zi, Jean de Mirecourt răspunde că a negat această posibilitate, nefiindu-i însă *clar* dacă acest lucru este posibil sau este imposibil. Cf. Stegmüller, „Die Zwei Apologien des Jean de Mirecourt”, pp. 40 – 78, 192 – 204, în special 48; Courtenay, „John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Unde the Past”, pp. 224 – 256; pp. 147 – 173.

93. Ockham, *Sent*. 1 d.20 q.u., *OT* 4: 36.

94. Grigore din Rimini, *Lectura super primum et secundum sententiarum* I d.42 – 44 q. l, 3: 362 – 384; cf. Courtenay, „John of Mirecourt”, pp. 159 – 162. E interesant: cu toată cunoaşterea şi încrederea în surse, Grigore nu îl menţionează pe Damiani nici măcar o dată.

95. Grigore din Rimini, *Lectura*, pp. 375.28 – 376.6. Răspunsul, p. 382.3 – 7, este prea general: „licet album non potest deus facere esse nigrum, postquam fuit album, sine illius mutatione, posset tamen illud facere nigrum sine mutatione, quia posset facere illud numquam fuisse album et semper fuisse nigrum” / chiar dacă Dumnezeu nu poate

face

168

III. OMNIPOTENŢA DIVINA

NOTE

169

din alb negru după ce [acesta] a fost alb, fără să-l schimbe, ar putea totuşi să-l facă negru fără să-l schimbe, de vreme ce ar putea să facă să nu fi fost nicicând alb, ci dintotdeauna negru /. Grigore trece cu vederea principala problemă a lui Buckingham, şi anume certitudinea de sine. Grigore, precum odinioară Damiani, separă limbajul de stările actuale ale lucrurilor; dar această teorie a obiectelor prepoziţionale (*complexe significabile*) este bineînţeles mai subtilă decât a lui Damiani şi îi permite să afirme că, întrucât *complexe significabilia* sunt atemporale în propoziţiile lui Dumnezeu, şi fiindcă sunt singurele purtătoare de adevăr sau de minciună, Dumnezeu poate într-adevăr „schimba trecutul”.

96. Robert Holcot*, în quatuor Libros Sententiarum quaestiones argutissime*... I q.5 (4) H: „Similiter, non est inconveniens quod logica naturalis deficiat in his fidel sunt... rationalis vei logica fidel alia debet esse a logica naturali... Sunt eram în logica fidel tales regulae... «quod unitas tenet suum consequens ubi non obriat relationis oppositio», et ideo concessis praemissis dispositis în modo et în figura, negatur conclusio quia illa conclusioni obriat relationis oppositio, sicut şi şic arguitur: Haec essentia est Pater, haec essentia est Filius, ergo Filius est Pater...” / în mod similar, faptul că logica naturală e deficitară în sfera credinţei nu constituie un neajuns... logica raţională sau logica credinţei trebuie să difere de logica naturală... Căci astfel de legi se găsesc în logica credinţei... „fiindcă unitatea îşi conţine consecutivul atunci când contrarul relaţiei nu i se împotriveşte”; şi de aceea, acceptând premisele conţinute în mod şi în figură, se neagă concluzia conform căreia contrarul relaţiei se împotriveşte concluziei, chiar dacă se argumentează că: Această esenţă este Tatăl, această esenţă este Fiul – aşadar Fiul este

Tatăl… /; Textul este reprodus după Gelber, Exploring the Boundaries of Reason: Three *Questions on the nature of God by Robert Holcot OP*, *pp. 26 – 27* n. *72*; *cf. Prantl*, Geschichte der Logik im Abendlande 4: *6 – 7*; *despre concepţiile similare* ale autorului lucrării Centiloquium, v. Boehner, „The Medieval *Crisis of* Logic and the Author of the Centiloquium Attributed to Ockham", în Collectedărticles, pp. 351 – 372; o discuţie *amănunţită* în Gelber, „Logic and Trinity: A Clash of Values în Scholastic Thought 1330 – 1335". Trebuie subliniat că pretenţia conform căreia logica silogistică nu se aplică chestiunilor divine, fără ca principiul noncon-tradicţiei să fie violat (fiindu-i-se subsumată chiar logica divina), presupune ca syllogismus expositorius să fie o înlănţuire *de propoziţii* independente. Aşa erau percepute lucrurile în Evul Mediu; însă Aristotel înţelegea prin silogism – premise şi concluzie – o singură propoziţie: Patzig, Die aristotelische Syllogistik, pp. *13 – 14*. *Silogismul medieval*, arată el, nu a fost o propoziţie, ci o „regulă de inferenţă". Despre ecourile ulterioare ale logicii divine, v. Maieru, „Logica Aristotelica e Teologia Trinitaria: Enrico Toffing da Oyta", în Studi sul XIV secolo în Memoria di Anneliese *Maier*, *ed*. *A*. *Maieru* el. *al*., *pp*. *481 – 512*. Cf. şi Leibniz, Theodicee, disc. prel. § 22.

97. Suárez este mai insistent decât Toma, care are obiecţii în ceea ce priveşte perfectibilitatea speciilor din univers. Reexaminând toate poziţiile, el subliniază diferenţa dintre cele două tabere: „Alteram extremum vitandum est quorumdam Theologorum, qui dixerunt divinam potenţiam non posse semper facere plures aut meliores species rerum, sed posse ab ipso De-o cognosci aliquam speciem creabilem adeo perfectam, ut non possit Deus perfectionem efficere. Quod sensit Durandus în I d.44 q.2 et 3; et Aureolus în cădem fuit sententia, ut ibidem refert Capreolus. Nec videtur repugnare Scotus în 3 dist. 13 q.l. Quod solum fundătur in hoc, quod non potest dări progressus in infinitum în perfectionibus specieram" / Cealaltă extremă ce trebuie evitată ţine de unii Teologi

care au afirmat că puterea divină nu poate întotdeauna să facă speciile lucrurilor mai multe sau mai bune, dar că Dumnezeu poate gândi o specie care să fie atât de perfect creată, încât să nu fie posibil ca Dumnezeu să producă perfecţiunea. Aceasta era părerea lui Durandus în I d.44 q.2 şi 3; şi Aureolus avea aceeaşi părere, după cum menţionează în acelaşi loc

Capreolus. Nici Scotus nu pare a se împotrivi în 3 dist. 13 q.l. Acest lucru unic este fundamental prin faptul că, în perfecţionarea speciilor, nu se poate atinge un progres infinit /: *Disputationis metaphysicae* 30 d.17 a.19, p. 212. Dacă, aşa cum a spus, e de partea lui Toma, înseamnă că i-a dat din nou (ca în problema omniprezenţei, *supra* II. D.l şi II.n.123) o interpretare nominalistă. Întrucât problema dacă lumea noastră este cea mai bună a fost discutată în Evul Mediu, cum am văzut, în termeni de perfectibilitate a speciilor, analiza lui Suárez echivalează cu distincţia dintre cei care cred şi cei care nu cred că lumea noastră este cea mai bună lume posibilă. Într-adevăr, Leibniz ar fi putut citi acest lucru.

98. Einstein şi Infeld, *The evolution of Physics*, pp. 6 – 9. „Experiment ideal" înseamnă aici un experiment care nu poate fi efectuat. În sensul acesta voi utiliza în continuare termenul. Poate însemna şi experimente care nu au fost realmente efectuate, dar ar fi putut să fie; în acest sens mai larg îl foloseşte Koyre", de ex. În *Metaphysics and Measurement*, pp. 44 ş. urm.

99. Descartes, *Principiaphilosophiae* 2.37, AT, 8.1, pp. 62 ş. urm. Cf. (Arnauld) *La Logique ou l'art de penser* 1.9, trad. J. Dickoff şi P. James, *The Art of Thinking*: *Port-Royal Logic*, p. 69; Hobbes, *Leviathan* 1.2, ed. Macpherson, p. 87: „Dar faptul că, atunci când un lucru este în mişcare, va continua să fie veşnic în mişcare, dacă nu intervine ceva care să îl oprească... nu este atât de lesne de acceptat... şi fiindcă [oamenii] au băgat de seamă că mişcarea aduce durere şi istovire, [ei] cred că tot restul oboseşte din cauza mişcării şi caută în mod firesc repausul". Hobbes observă însă, pe bună dreptate, că presupunerea conform căreia

„nimic nu se poate schimba de la sine” este împărtăşită atât de ştiinţa veche cât şi de cea nouă.

100. Hegel, *Vorlesungen tiber die Geschichte der Philosophie*, în *Werke*, ed. Molden-hauser şi Michel, 19: 193 („Die Verstellung, die himmlichen Korper wilrden sich fur sich în gerade Linie fortbewegen, wenn sie nicht zufälligeweise in die Anziehungssphăre der Sonne kămen, ist ein leerer Gedanke” / Concepţia conform căreia corpurile cereşti s-ar mişca de la sine în linie dreaptă, dacă nu ajung întâmplător în sfera forţei de atracţie a soarelui, reprezintă o idee lipsită de sens). Cassirer, *Substance and Function*, pp. 120 – 122 (experimente ideale); Vaihinger, *Die Philosophie des Ah Ob*, pp. 28 – 36, 105 – 109, 417 – 425, 451 – 471 (experimente ideale ca „ficţiuni” utile; „abstraktive neglektive Fiktionen”; „schematische Fiktionen”); Quine, *Words and Objects*, pp. 51, 248 – 251 („utilitatea” „miturilor-limită” şi a altor „entia non grata” în ciuda inconvenienţei lor); Rescher, *Hypo-thetical Reasoning*, pp. 7 – 8 (statutul contrafactual al condiţionalelor în experimentele mentale, 89 (bibliografie); Goodman, *Fact* (*supra* n. 12).

101. O încercare de a formaliza procesul de idealizare implicat a fost făcută de Nowak, „Laws of Science, Theories, Measurement (Comments on Ernest Nagel’s *The Structure of ScienceY*, PP533 – 548.

102. Tehnica aceasta (recomandată de Rescher, *Hypothetical Reasoning*) se aplică mai degrabă formulărilor contrafactuale contingente, de pildă întrebării: ce impact ar fi avut victoria lui Napoleon la Waterloo? V. şi Rescher, „Counterfactual Hypotheses, Laws, and Dispositions”, pp. 157 – 178, în special 164 ş. urm.; Lewis, *Counterfactuals*, în special pp. 84 – 117. Asupra folosirii contrafactualelor în literatura medievală despre obligaţii, v. Stump şi Spade, „Obligations”, în *CHM*, pp. 315 – 341.

103. Este un proces dublu de idealizare. Se construieşte un setor de condiţii contrafactuale în care *L* (o lege) este evident valabilă; aceasta se proiectează apoi

asupra unui set de condiţii cvasifactuale similare *p* „în care L, deşi valabilă, nu se realizează: – *L* (*pp* → *L* (*pe*). Şirul de valori ale lui p este construit cu presupunerea suplimentară, deci contrafactuală, că *p* – un „fenomen" – poate fi izolat de propriul context astfel încât să

constea dintr-un număr limitat de variabile din care se alege cel puţin una ce urmează să se modifice gradual. Cf. *supra* n. 101.

104. Ca parte integrantă a procesului inductiv, Whewell descrie „metoda curbelor", care constă „în a trasa o curbă, reprezentându-se pe ordonată mărimile observate, iar pe abscisă mărimea de care depinde schimbarea acestor mărimi". Metoda ne permite nu doar să ordonăm „observaţiile bune", dar şi să obţinem legi „din observaţii imprecise", sau chiar să ajungem la „date mai adevărate decât înseşi faptele individuale". Whewell, *On the Philosophy of Discovery*, pp. 206 – 207. Whewell şi-a dat seama că asemenea abstractizări sunt complicate de circumstanţa interconexiunii legilor naturii. Ducasse, „William Whe-well's Philosophy of Scientific Discovery", în *Theories of Scientific Method*, ed. Madden, p. 205.

105. Statutul nesigur al experimentelor imaginare l-a făcut pe Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, pp. 442 – 456, să le interpreteze ca simple măsuri auxiliare admisibile doar ca o „concesie favorabilă adversarului". Aceasta caracterizează cel mai bine, cum voi încerca să dovedesc, folosirea de către Aristotel a experimentelor imaginare, dar nu şi folosirea lor în fizică începând cu secolul al XVII-lea. E posibil ca Popper să fi reacţionat contra lui Vaihinger sau Cassirer (deşi niciunul nu este menţionat). Kuhn, „A Function for Thought Experiments", în *The essenţial Tension*: *Selected Studies* în *Scientific Tradition and Change*, pp. 240 – 265, a subliniat funcţia lor pedagogică; la el noţiunea este ceva mai restrânsă decât la mine – eu mă îndoiesc, de pildă, că el ar încadra principiul inerţiei în categoria experimentelor mentale propriu-zise.

106. Randall, *The School of Padua and the emergence of Modern Science*, pp. 15 – 68, a încercat să arate cum reuşise teoria ştiinţifică pregătileiană padovană să transforme „dovezile demonstrative ale cauzelor într-o metodă de investigaţie” (p. 31) datorită înţelegerii metodei analitic-sintetice; Crombie, *Robert Grosseteste*, pp. 290 – 319, a datat această deplasare metodologică şi mai devreme. Totuşi, niciunul dintre aceşti precursori nu a utilizat constructiv condiţionalele contrafactuale şi nici nu a încercat să le justifice utilitatea cum a făcut-o Galilei (*supra* III. C.4).

107. „Vulgaris philosophia non tam accurate considerat rem, ut în se et sua natura est, sed potius prout se habet respectualiorum, quo ipso tamen interna eius natura plerumque occulta manet. Carteziana scrutatur cuiusque rei propria în ac internam naturam, ut constet, quaenam sit eius propria forma, ex qua deinde facile definiri potest, quae similitudo vei dissimilitudo inter hanc rem at aliam quamvis intercedat, şi modo et illius alterius rei interna proprietas simili ratione ante cognita sit” / Filosofia populară nu analizează un lucru atât de precis, după cum este el în sine şi în natura sa, ci mai degrabă după cum este văzut în ochii celorlalţi – din care pricină însă natura lăuntrică a acestui [lucru] rămâne de cele mai multe ori obscură. Filosofia cartezianã cercetează natura proprie şi lăuntrică a oricărui lucru aşa cum există, indiferent de forma pe care o are; din această formă poate fi apoi delimitată cu uşurinţă asemănarea sau deosebirea ce intervine între acest lucru şi oricare altul, şi aceasta numai dacă proprietatea conţinută a fost cunoscută înainte printr-o judecată similară /: Johann Clauberg, *Differenţia inter Cartezianam et în scholis vulgo usitatam philosophiam*, în *Opera omnia philosophica* 2: 1217 – 1235. Că filosofia „vulgară” este de fapt tradiţia aristotelică-scolastică devine şi mai clar prin aluzia la calităţile „obscure”. „Naturile lăuntrice” ale lucrurilor privite „în sine” sunt „naturile simple”, absolute, la Descartes (*Regulae addirectionem ingenii* 5.6, AT, 10: 379, 381 ş.

urm.).

108. Aristotel stabileşte în acest fel (*De anima* îi.425 b4 – 10) conexiunea, necesară din punct de vedere conceptual, dintre diversificarea organelor de simţ şi percepţia „sensibilelor comune”. În alt argument (*De caelo* A9.278 a23-b9), el stabileşte relaţia necesară dintre numărul de forme şi cantitatea de materie (*supra* III. B.3). În asemenea cazuri, exemplele contrafactuale nu sunt decât ilustrări ale regulii generale, putând fi înlocuite cu

NOTE

171

altele. Despre acest tip de argument, v. Patzig, *Die aristotelische Syllogistik*, pp. 158 – 159.

109. Aristotel face distincţie, după cât se pare, între (i) iraţional (doâiuue Tpov), de ex. V2, (II) necomparabil (dar încă apt de proporţionalitate), de ex. linia şi curba (deruipXr-tov), şi fiii) a nu avea proporţie sau comparaţie (ăă. o-yov), cum ar fi între o mărime şi zero (cf. *infra* V.n.39). Termenul latin pentru „incomensurabil” le cuprinde *afortiori* pe toate: m şi îi sunt prin definiţie şi i. Folosesc termenul în primul rând în acest sens. El conduce, cum voi arăta, la un sens mai larg – cel de incomensurabilitate teoretică.

110. Fizică A 8.215 al9 – 22; cf. *De caelo* F2.30 lbl-4, Sambursky, *Chukot shamayim vaarets* [Legile cerului şi pământului], p. 97; Apostle, *Aristotle’s Physics*, p. 254, n. 12. Aristotel, se pare, trage concluziile ultime din presupunerea (platoniciană) a elementelor ca plane geometrice: *De caelo* A2.308 b36 ş. urm.; Platon, *Timaios* 53 c-55 c. Despre modul de tratare medieval (sau lipsa acestor pasaje din Aristotel, v. E. Grant, „Motion in the Void and the Principle of Inerţia in the Middle Ages”, pp. 265 – 292.

111. Dühring, *Aristoteles*, pp. 320 ş. urm., a înţeles greşit această structură bipartită din *Fizica* A8.214 b2 ş. urm. şi a presupus că pe tot parcursul demonstraţiei Aristotel vorbeşte despre acelaşi fel de mişcare (nespecificată) în vid. Dar „dass alle Korper sich mit der

gleichen Geschwindigkeit bewegen" / faptul că toate corpurile se deplasează cu aceeaşi viteză / este doar consecinţa presupunerii unei mişcări naturale în vid. Altfel, *Fizica* A8 ar contrazice *De caelo* F2. O imprecizie similară la Ross, *Aristotle*, pp. 87 – 89, şi Apostle, *Aristotle*'s *Physics*, p. 254 n. 12.

112. Numai în domeniul sublunar; consider că asta înseamnă evioc eziv / a deţine ceva / (30 la22). Corpurile supralunare nu sunt, bineînţeles, nici grele, nici uşoare. Cât despre întreaga demonstraţie, cf. *De caelo* A6.273 a21 – 29 (respingerea greutăţii infinite).

113. De *caelo* A4.3 llb21 – 24: ei xoiviv eon ti 6 Jtăcnv *im*. %*oXâijex*, *KO* & *înză* iperivexou to 7 tâăp rai ev ocoxcp depi avw cpepoaovov... / dacă există ceva care se înalţă deasupra tuturor celorlalte lucruri, cum pare a fi focul şi ceea ce se ridică în acest aer... / Cf. De caelo *A1*.308 a24; Etica nic. *8.1*.1145 b 2 – 6.

114. Îmi urmez în linii mari analiza din „Some Remarks on the Concept of Impetus and the Determination of Simple Motion", pp. 329 – 348.

115. Koyre, *Metaphysics and Measurement*, p. 27.

116. Critica epistemologiei atomiste, *Met*. F5.100 b7 ş. urm.; *De gener*. *et corrup*. A2.325 b7 – 15. Pentru autenticitatea primei referinţe, v. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* 1: 1132. Cf. şi Owen, „Tithenai la phenomena", în *Aristote et les problèmes de la méthode*: *Symposium Aristotelicum*, pp. 83 – 103.

117. Simplicius, *în Aristotelisphysicorum libros... comentaria*, *ed*. Diels, 1349.26; citat de Sambursky, Dasphysikalische *Weltbild*, *p*. 65. Argumentul a fost repetat, de ex., de Benedictus Pereira, De communibus *4.3*, p. 781.

118. *Fizica* II. 1.24 lb34: Avcev to Kivotiuevov *xmă* xivoţ avây Kn Kivekrikxi. / Ceea ce se mişcă este în mod necesar pus în mişcare de ceva. / Nu există nicio excepţie; chiar mişcările naturale presupun o prealabilă scoatere a corpului din oiiceoţ *tonoţ* / lăcaşul obişnuit /. Un corp mişcându-se prin natura lui are doar o „cauză a mişcării în

sine” şi nu este „automişcător”. Cf. Wieland, *Die aristotelische Physik*, pp. 231 ş. urm; şi Weisheipl, „The Spector or *Motor Coniunctus* în Medieval Physics”, în *Studi sul XIV secolo*, pp. 81 – 104 (Aristotel… pp. 83 – 91).

119. Acesta nu va fi singurul caz în care discernământul teoretic diferă de cel factu-al. „Naturii i-ar plăcea să distingă corpurile oamenilor liberi de cele ale sclavilor… dar adesea se întâmplă tocmai invers, unii având sufletele oamenilor liberi, iar alţii corpurile lor”. Sclavia „convenţională” complică problema (Politica *A5*.1254 b25 – 32). Sclavia reală poate fi şi ea „convenţională” prin legea învingătorului (A6.1255 a3 ş. urm.).

172

III. OMNIPOTENŢĂ DIVINĂ

120. Ioannes Philoponos*, în Arist. Physicorum libros quinque posterioares comentaria*, ed. Vitelli, pp. 574.46 – 575.10; în special rr. 21 ş. urm.: ototv – /ap *uno Qicţi* tivi ETnytod ti 6 urţ evăexetai TEveaxai, toate ek *xov* a Siivâtov Eivai to 7 tbievov exetxouev ttv uto Oecrv, ETC – vica te *xox*> ctwiseâv eveko – rpv npa Tuă-cmv *avzwv* Ka9> avea (p-uaiv Kai la de uvata *noXKÂKiq* U7 toâi8EUE8 a… pp. 578.8 ş. urm.: Kai 6 năaxcov be tov tfjţ xâecoţ xov reavxoţ a ătxov Kai etuvoiov toa5 koouov ‰) piaaş, fy\xel *neoq* au i%oi *xo reăv* avro Kat aijx6 Seoî) Xtopias Ev… / Când unei ipoteze îi urmează ceva a cărui existenţă nu este acceptată, atunci, deoarece această consecinţă este imposibilă, respingem ipoteza, de vreme ce, pentru a înţelege natura lucrurilor în sine, luăm de multe ori drept ipoteză şi [lucrurile] imposibile… [] Iar Platon, distingând cauza poziţiei oricărui lucru în reprezentarea lumii ordonate, se întreabă cum ar putea exista întregul ca atare distins de divinitate… / Cf. Wasink şi Jansen, ed., Timaeus a Calcidio *translatus comentarioque instructus*, *în Plato Latinus*, ed. *Klibansky*, *4*: 301.14 – 18: „Idemque nudae silvae imaginem demonstrare et velut în luce destituere studens detractis omnibus singillatim corporibus, quae gremio eius formas inuicem mutan-tur et inuicem mutant,

ipsum illud quod ex egestione evacuatum est animo considerări iubeţ". / Căutând să-şi închipuie imaginea unei păduri desfrunzite şi să pună în lumină această imagine prin înlăturarea tuturor corpurilor care, în particular, se schimbă rând pe rând şi îşi schimbă formele, el este cel care cere să se aibă în vedere tocmai acel lucru care, prin înlăturare, este golit de suflet. / După cât se pare, Chalcidius îl citează pe Numenius; cf. 278.17 – 279, unde editorul notează originea aristotelică a expresiilor sublatis, ademptis (*depaipeoiţ*). *Cf.* şi infra V.B.l, 7 (Proclos).

121. Averroes, *Aristotelis opera cum Averrois comentariis* 4.71, 4 după 132V; citat de Moody, „Galileo and Avem pace", în *Studies*, p. 231.

122. Simplicius*, în Aristotelis de caelo libros comentaria*, ed. Heiberg, p. 264. Cf. *supra* m. C.4 (Galilei, *De motu*).

123. A. Maier, *Zwischen Philosophie und Mechanik*, pp. 239 – 285, în special 278, contra lui Moody (*supra* n. 121). Ambii sunt de acord că Avem pace a permis ca *velocitas* şi *tarditas* să fie tratate ca mărimi extensive. Formula lui Maier reprezintă interpretarea lui Avem pace dată de Toma. Cât despre Philoponos, nu este limpede dacă intenţiile lui pot fi redate într-o formulă. M. Wolff, *Faligesetz und Massbegriff*: *Zwei wissenschaftshistorische Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponos*, pp. 30 – 35, a recunoscut că Aristotel nu combină relaţiile forţă-mediu şi forţă-greutate: acestea rămân nemediate ca două expresii ale vitezei. El arată că Philoponos a mediat între ele abţinându-se însă să extragă o formulă din cele trei tabele ale sale (cf. şi *infra* n. 126). Philoponos pretinde că timpii totali ai vitezei aceluiaşi corp în diferite medii nu sunt proporţionali cu densităţile acestor medii (*infra* n. 125), spre deosebire de *tarditas* adăugată care este. Dacă//r este viteza unui corp în vid, atunci în plin v = //r – *fird* = (*fd* – *f*) /*rd* = *f* (*d* – *i*) /*rd*. Aceasta se potriveşte cu observaţia lui Philoponos că factorul *tarditas* (*fird*) devine din ce în ce mai mic, iar (*d*) este măsurat proporţional cu o densitate dată.

124. Averroes, *Comm. În Phys*. 4.71, în *Opera Ar*. 4: 130 ş. urm.; Toma d'Aquino, *Comm. În Phys*. IV lect. 11 – 13, *Opera* 18: 351 ş. urm.; Scotus, *Ordinatio* 2 d.2 q.9, ed. Balic, 7: 299 ş. urm.; Lasswitz, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton* 1: 207 – 208; Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*: *Problems of Aristotle's Physics în Jewish and Arab Philosophy*, pp. 183, 205, 403 – 409; A. Maier (*supra* n. 123); E. Grant, „Motion in the Void", *passim*.; *id*., *A Source Book în Medieval Science*, pp. 334 – 350.

125. „Este imposibil să găsim raportul dintre aer şi apă... adică să aflăm de câte ori este mai densă apa decât aerul, sau un fel oarecare de aer decât altul": Philoponos, ibid., *p*. 682. Ceea ce înseamnă: chiar dacă mişcărilor naturale sau forţate în vid li se atribuie un timp finit – ulterior Crescas vorbeşte despre un „timp elementar" (zeman *shorshi*): *Or* Adonai *1.2*.1, p. 16 –, nici aceasta nu ar fi doar o valoare limită a mişcării într-un mediu.

NOTE

173

ci şi ceva incognoscibil, întrucât raportul exact dintre mişcarea prin aer şi printr-un mediu prezumtiv mai rarefiat care nu este vid (poate focul „pur") este necunoscut; valoarea limită este, chiar în principiu, incognoscibilă. Galilei, pe de altă parte, a considerat rezistenţa aerului pur şi simplu neglijabilă sau, cel puţin, calculabilă.

126. După A. Maier, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, pp. 142 – 200. Toma (*ibid*., pp. 135 – 141) a respins energic teoria în comentariul la *Fizica*, dar se referă la ea în treacăt în *De potenţia* q.3 a. 11 şi în *De anima* q.u. a. 11 ca şi cum ar accepta-o. Recent, M. Wolff, *Geschichte der Impetustheorie*: *Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik*, deşi subliniază originile teologice ale 5 wauiţ-ului la Philoponos, argumentează în favoarea originii termenului *înclinaţio*, întâlnit la Olivi în teoria banilor (pp. 174 – 191). Dar cf. J. Naphtali, „Ha yachas

sheben avoda le-erech bate oriot hakalkaliot shel ha scholastika bameot ha-13 veha-14" [Corelaţia dintre muncă şi valoare în teoriile economice scolastice din secolele XIII şi XIV], pp. 12 – 17. Textul lui de Marchia a fost tradus de Clagett, *Mechanics*, pp. 526 – 531 (fără contextul teologic).

127. În această privinţă o urmez pe A. Maier, *Zwei Grundprobleme*, pp. 113 ş. urm., în special 126; 217 ş. urm.; 223 ş. urm.; *Ausgehendes Mittelalter*: *Gesammelte Aufsätze zur Geistgeschichte des 14. Jahrhunderts* 1: 353 ş. urm., în special 376 ş. urm.; 431 ş. urm.; Koyre, *Metaphysics and Measurement*, pp. 28 – 32; *id.*, „Galileo and Plato", pp. 400 ş. urm. Un mod diferit de a privi *impetus-ul* – în particular, *impetus-ul* infatigabil al lui Buridan – ca o aproximare, fie a noţiunii de inerţie, fie a celei de impuls de la începutul fizicii moderne. Duhem, *Études sur Leonard da Vinci*; Clagett, *The Science of Machanics in the Middle Ages*, pp. 523 ş. urm.; Moody, „Laws of Motion in Medieval Physics", în *Studies*, pp. 189 – 201; Dijksterhuis, *The Mechanization of the World-Picture*, pp. 111 – 115 (impuls).

128. Toma d'Aquino a ajuns la o înţelegere clară a deosebirii dintre o stare şi o cauză – bineînţeles nu în legătură cu principiul inerţiei (pe care nu îl cunoştea, chiar dacă a dispus eventual de o formă oarecare de *impetus*), ci prin elucidarea a ceea ce se înţelege prin mişcare „naturală". El polemizează (*În libros Arist. de caelo... expo*sitio *3.2* lect. 7, în Opera *3*: 252) cu Averroes care a acceptat mediul ca agent necesar – altfel spus, ca o cauză eficientă sau activă – a mişcărilor naturale (Averroes, Physica summa 4 text 82, în Opera *4*, fol. 195 vb-196 va; De caelo *3* summa 3.2 text 28, în Opera *5* fol. 9 lvb-92 vb). Toma argumentează că atunci când vorbim despre „forme" ca fiind „cauzele" greutăţii sau levitaţiei nu ne referim la ele ca la un movens, *ca* la o sursă activă a mişcării; în acest caz, forma nu este decât o cauză pasivă. Cu alte cuvinte, când avem de-a face cu mişcarea naturală, putem renunţa la căutarea cauzelor. Asupra necesităţii unui

principiu analog pentru fiecare explicare a mişcării, v. Koslow, „The Law of Inerţia: Some Remarks on Its Structure and Significance”, în Philosophy, *Science, and Method*: *Essay în Honor ofernest Nagel, ed*. Morgenbesser et al., pp. 552 – 554 (condiţie de normalitate).

129. Ockham, *Sent*. 2 q.26M; Boehner, *Ockham*: *Phil. Writings*, pp. 139 – 141; Clagett, *Mechanics*, pp. 520 ş. urm. Cf. Moser, *Grundbegriffe*, pp. 91 – 111 (Ockham ca interpret al lui Aristotel); Shapiro, „Motion, Time, and Place according to William of Ockham”, pp. 213 – 303, 319 – 372; Goddu, *Physics*, pp. 193 – 205. În comentariul la *Fizica*, Ockham încearcă să salveze explicaţia lui Aristotel. Aerul ca atare are *porţiuni* mai lente sau mai rapide care ajută la deplasarea corpului; Ockham înlocuieşte aşadar „straturile de aer” ale lui Aristotel cu aşa-zişii „curenţi de aer”, dispuşi probabil nu vertical, ci orizontal. Dar asta ar face ca mişcareaa unui proiectil să fie *cessante movente* imprevizibil, iar Ockham lasă limpede să se înţeleagă că aceasta nu este părerea lui, ci mai degrabă unica modalitate de a salva concepţia lui Aristotel despre materie. Ms. Berlin Lat. 2°41, după 202 va-rb.

130. *Quaestiones super octophysicorum libros Aristotelis* 8.12; A. Maier, *Zwei Grund-probleme*, pp. 207 – 214; *Questiones super libris quattuor de caelo etmundo* 2.12; 13; 3.2, ed. Moody, pp. 180 – 184, 240 – 243.

131. *Supra* I.n.4. În legătură cu istoria problemei inteligenţelor ca mişcători, v. Wolf-son, „The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Comentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler”, pp. 67 – 93.

132. În *Quaest. super de caelo* 1.5, ed. Moody, pp. 20 – 57, Buridan defineşte mişcările simple ca (i) „simplices respectu’ medii” / simple, raportate la centru [de greutate] / şi (II) „qui est ab unico simplici motore” / provenind

dintr-un unic principiu motor /. În acest din urmă sens, căderea liberă nu este simplă: „ad illum motum concurrit alind movens praeter gravitatem naturalem quae a principio movebat et quae semper manet cădem” / la această mişcare contribuie alt element mobil în afară de gravitaţia naturală care îşi exercită mişcarea de la început şi care rămâne mereu aceeaşi / – şi acest *al*ind *movens* (*impetus*) este cauza acceleraţiei (*ibid.*, pp. 179 ş. urm.). Distincţia dintre mişcarea forţată şi cea naturală ţine doar de *un* singur aspect. O dată ce acesta a fost izolat, ea este absolută: „potentiae… et virtutes cognoscuntur per motus et operationes” / potentele… şi calităţile sunt cunoscute prin mişcări şi operaţii / (ibid. 4.*1*, *p*. 245); şi totuşi mişcările fiecăruia dintre cele patru elemente sublunare sunt virtutes *absolute*, nu relative (ibid. 4.*6*, *pp*. 261 – 264). Aristotel a văzut în apă şi în aer doar elemente relativ uşoare sau grele. Pe scurt, simplitatea este rezultatul unei analize factoriale şi nu cum era pentru Aristotel – un dat imediat.

133. Ioannes de Râpa, I *Sent*. d.37, ed. Combes-Ruello, p. 232; E. Grant, *Much Ado*, p. 131; cf. *supra* II. D.2 şi II.n. 1 19.

134. Supra III. D.3.

135. C. Wilson, *William Heytesbury*: *Medieval Logic and* the rise *of Mathematical Physics*, p*p*. 122 – 126.

136. *Quaestiones super geometricam Euclidis per Magistrum Nicholaum Oresme* q. 14, în *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions*, ed. Clagett, pp. 562 – 564: „Secunda conclusio est quod subiecto taliter diviso, et vocetur semper pars remissior prima, proportio parţialium qualitatum et habitudo earum ad invicem est sicut imparium numerorum, ubi prima est 1, secunda 3, tertia 5 etc…” / A doua concluzie este că, după ce subiectul a fost astfel divizat – şi întotdeauna o parte va fi mai mică –, proporţia calităţilor parţiale şi condiţia fiecăreia se comportă ca numerele impare, unde prima este 1, a doua 3, a treia 5 etc… /Cf. introducere, pp. 72, 104; cf. ibid., pp. *15*8, 164.

137. Oresme, *Le Livre du ciel* 2.13, ed. Menut şi Denomy, p. 416: „Et pour se en mouvement violent a în estas ou îi parties… Secondement, quant la chose meuve violement est separee de tel instrument ou premier motif, encore va l'inselete vient en cressant… et lors l'inselete ne crest plus ne cette qualite ou redeur. / Şi de aceea, în mişcarea violentă către trei stări sau două părţi… în al doilea rând, când lucrul care se mişcă violent e separat de un atare act sau prim motiv, iar acceleraţia continuă să crească… iar când acceleraţia nu mai creşte, încetează şi această calitate sau încetineală. / Ca şi cum impefttf-ul ar *cauza* acceleraţia: forţa iniţială, sau movens, provoacă *o* creştere a ratei acceleraţiei (prima fază); atunci când impetus-ul, care *se uzează* de la sine, preia mişcarea (faza a doua), corpul mai accelerează, dar cu o rată descrescătoare; în faza a treia, corpul decelerează până când greutatea îi învinge mişcarea violentă. Aşadar, impetus-ul nu explică niciodată mişcarea – iar mişcarea ca atare (adică mişcarea uniformă violentă) nu are nevoie de explicaţie –, el nu există. Şi nici acceleraţia uniformă – prin urmare formula lui nu era utilă în examinarea căderii libere. Rata ei este, în realitate, derivata unei derivate. Cf. A. Maier, Zwei Grundprobleme, *pp. 236—258*, *în* special 254 ş. urm.; Clagett, Mechanics, p. 552; *M. Wolff*, Impetustheorie, *pp. 228 – 238*.

138. Clagett, *Mechanics*, pp. 555 – 556; v. şi A. Maier, *Zwei Grundpwbleme*, pp. 299 – 302 (greutatea prin analogie cu *impetus-uy*); Wallace, „The enigma of Domingo de Soto: *Uniformiter Dijformis* and Falling Bodies în Late Medieval Physics", pp. 384 – 401.

139. Wallace, *Galileo's Early Notebooks*: *The Physical Questions*; Clagett, *Mechanics* cap. 11, în special pp. 653 – 671; Murdoch and Sylla, „The Science of Motion", în *Science in the Middle Ages*, ed. Lindberg, pp. 249 – 251; A. Maier, *Zwei Grundpwbleme*, pp. 291 – 314; Dijksterhuis, *The Mechanization*, pp. 329 – 333, crede că Beeckman a ajuns la formularea legii căderii libere prin *calculatores*, dar demonstraţia lui este doar una de circumstanţă. Totuşi,

însuşi Leibniz continua să admire folosirea conceptului de *latitudo formarum* în etică: *Iniţia et specimina scientiae novae generalis* GP, 7: 115; GP, 7: 198.

140. Galileo Galilei, *De motu dialogus* (c. 1590), în *Opere*, ed. Favaro, 1: 319 – 320, 404 – 408, în special 407; cf. Galilei, *Discorsi… intorno a duc nuove scienze*, *în* Opere *8*: 201 (prezentată ca opinia lui Sagredo şi respinsă). Clavelin, The *Natural Philosophy of Galileo*: *Essay on the Origins and Formation of Classical Mechanics*, trad. Pomerans, pp. 120 ş. urm., în special 132 – 133 (subliniază modelul hidrostatic şi universalitatea greutăţii); Drake, Galileo *at Work*: *His Scientific Biography*, *pp*. 21 – 32, în special 28 ş. urm. (Pereira ca sursă a ipotezei hiparhiene.) Pun un accent special pe condiţia imaginară (Galilei) a unui corp în cădere care îşi pierde la jumătatea drumului efectul de întârziere produs de impetus *şi* continuă să se mişte uniform (după cum se ştie, acest lucru nu se întâmplă). În teoria ulterioară privind căderea liberă, „greutatea" a luat locul impetus-*ului*; *în* consecinţă, corpul decelerează când urcă şi accelerează (datorită greutăţii) când coboară; dacă greutatea ar dispărea pe parcurs, corpul ar continua să coboare uniform. Mi se pare o mult mai bună premoniţie a inerţiei decât mişcarea „neutră" a lui Drake: Drake, Galileo *Studies*, *pp*. 240 – 256.

141. Cum procedează Westfall, *Forces* cap. 1, în special pp. 46 – 47 (acceleraţia ca rezultat al tendinţei naturale, nu al forţei).

142. *Dialogo… sopra i duc massimi sistemi de mondo Totemaico e Copernicano 2*, *Opere 7*: 262 – 263. Ceea ce este adevărat din cauza acelui impeto (aici: energie) acumulat; dar este acelaşi fel *de* mişcare înainte şi după traversarea centrului.

143. Data la care Galilei a decis să înlocuiască timpul cu spaţiul este nesigură; v. Drake, *Galileo*, pp. 91 – 133; Clavelin, *The Na*tural *Philosophy*, p. 287 (*Opere* 9: 85); Wallace, *Galileo and His Sources*, pp. 272 – 276.

144. Bendini, „The Instruments of Galilei", în *Galileo*, *Man of Science*, ed. Mc. Mullin, pp. 256 – 289; Settle,

„Galileo's Use of Experiment as a Tool of Investigation", în *ibid.*, pp. 315 – 337. Faimoasa dezbatere, iniţiată de Koyre, dacă mecanica lui Galilei are la bază experimente efectuate cu adevărat, ar trebui poate reformulată: chiar dacă experimentării i se recunoaşte un rol crucial, în ce măsură experienţele reale sunt completate de unele imaginare în sens restrâns, altfel spus, care nu pot fi efectuate?

145. Galilei, *Dialogo*, în *Opere* 7: 242. Cf. Koyre, „Galileo and Plato"; *id.*, *Metaphysics and Measurement*, p. 37; Cassirer, *Das Erkenninisproblem* 1: 383; Wallace, *Galileo and His Sources*, pp. 278 – 280, 286.

146. Galilei, *Discorsi*, în *Opere* 8: 274 – 275; cf. şi Boyer, „Galileo's Place in the History of Mathematics", în *Galileo, Man of Science*, ed. McMullin, p. 239 (comensurabilitatea curbei şi a dreptei).

147. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Wende*, pp. 470 – 488, în special 482 ş. urm.

148. Pentru o analiză amănunţită a acestui subiect, v. *infra* cap. V.

149. Dar v. Schramm, „Roger Bacon" şi E. Grant, „Medieval Explanations and Interpretations of the Dictum that Nature Abhors the Vacuum", pp…327 – 355, în special

176

III. OMNIPOTENŢĂ DIVINĂ

NOTE

177

332 – 347 (clepsidra). V. de asemenea Fischer şi Unguru, „Experimental Science and Mathematics în Roger Bacon's Thought", pp. 353 – 378.

150. *Supra* III. A.l. Cf. articolul meu „Descartes, Eternal Thruths, and the Divine Omnipotence", pp. 185 – 199. Într-o interpretare recentă, Curley, „Descartes on the Creation of Eternal Truths", pp. 569 – 597, sugerează ca soluţie, cf. Geach, o structură de modalitate iterată. Aproape de poziţia mea este şi M.D. Wilson, *Descartes*, pp. 120 – 131.

151. Distincţia dintre ele îşi are originea în Aristotel;

dar Aristotel şi majoritatea logicienilor până în secolul nostru le-au considerat coextensive şi în egală măsură valabile, uti-lizând aşadar uneori pe prima ca termen generic pentru amândouă. Excepţie fac discuţiile despre contingenţele viitoare, care erau uneori scutite de principiul terţului exclus – dacă nu de Aristotel (contra lui Lukasiewicz, cf. Anscombe, „Aristotle and the Sea Battle", pp. 1-15; Rescher, „An Interpretation of Aristotle's Doctrine of Future Contingency and Excludeţi Middle", în *Studies in the History of Arabic Logic*, pp. 43 – 54), atunci de unii autori medievali; în acelaşi mod putea fi construită şi distincţia dintre *logica divină* şi logica aristotelică (*supra* III. B.5).

152. Koyre, *Descartes unddie Scholastik*, pp. 21 – 26 (25 ş. urm.: evoluţie), 85 – 86 (Scotus). Descartes nu se bizuia pe versiunea scotistă a distincţiei dintre puterea absolută şi puterea rânduită ale lui Dumnezeu. De fapt, cum vom argumenta în cele ce urmează, multe din atitudinile lui fundamentale sunt mai apropiate de cele ale terminiştilor. Nici nu putem găsi în această privinţă o veritabilă evoluţie a formulărilor lui Descartes. Se presupune adesea că Descartes nu făcea distincţie între adevărurile logice şi cele matematice (adică eterne); v. Brehier, „La Creation des verités eternelles dans le sisteme de Descartes", pp. 15 – 29; Kenney, *Descartes*: *A Study of His Philosophy*, pp. 37 – 39. Deşi această poziţie are oarecare acoperire în text (cf. *infra* D.4), ea ar trebui, cum vom demonstra, să fie reexaminată.

153. *Supra* n. 39 (Anselm de Canterbury).

154. *Supra* n. 44.

155. *Supra* H.A.2. Atât în varianta medievală cât şi în cea modernă, argumentul ontologic îl stabileşte pe Dumnezeu ca *ens necessarium* (sau, epistemologic, ca *notum per se ipsum*). Dar în timp ce Anselm îşi începea demonstraţia cu noţiunea de Dumnezeu ca *ens perfectissimum*, Descartes şi-o baza chiar pe conceptul de Dumnezeu ca *ens necessarium*, ceea ce îl scutea de necesitatea interpretării existenţei ca atribut sau

perfecţiune. Cf. Hen-rich, *Der ontologische Gottesbeweis*, pp. 10 ş. urm. Se poate eventual spune că există o singură modalitate prin care Descartes – sau tradiţia ontoteologică ce i-a urmat – ar putea fi combătut: şi anume negând că *ex nihilo nihilfât*; sau, cu alte cuvinte, negând că auto-suficienţa şi necesitatea s-ar implica reciproc. Faptul că ceva poate să apară fără cauză, adică din nimic, nu este, s-ar putea argumenta, o eroare logică. Cosmologia stării staţionare (Fred Hoyle) a fost infirmată pe temeiuri mai curând empirice decât logice.

156. Această schimbare, arată Henrich (*ibid.*, *supra* n. 155), i-a devenit clară lui Descartes numai prin *obiectiones*.

157. Descartes către Mersenne, 15 aprilie 1630, AT, 1: 135 ş. urm.; 6 mai 1630, AT, 1: 147 ş. urm.; Descartes către More, 5 februarie 1649, AT, 5: 267 ş. urm.

158. Descartes către Mesland, 2 mai 1644, AT, 4: 110 ş. urm. Aceasta ne aminteşte de vechiul paradox: oare este Dumnezeu în stare să facă o piatră pe care nu o poate ridica?

159. *Supra* I.n.29 (Quine).

160. Descartes, *Meditationes* AT, 7: 436: „Nec opus etiam est quaerere quaratione Deus poterisset ab aeterno facere, ut non fuisset verum bis 4 esse 8, etc.; fateor eram id a nobis intelligi non posse". / Şi nici nu e nevoie să cercetezi cum ar fi putut Dumnezeu să facă din eternitate în aşa fel încât 4 x 2 = 8 să nu fie adevărat; căci eu mărturisesc că nu putem înţelege acest lucru. / Cf. totuşi *Meditationes* 6, AT, 7: 71: „Non eram dubio est quin Deus est capax ea omnia efficiendi quae ego şic percipiendi sum capax; nihilque unquam ab illo fieri non posse indicavi, nisi propter hoc quod illud a me distincte percipi repugnaret". / Nu mă îndoiesc că Dumnezeu poate să facă tot ce eu nu sunt în stare să percep ca atare; şi am arătat că nu se poate ca Dumnezeu să facă ceva care contravine percepţiei mele distincte. / Să fie aceasta o simplă tautologie, în sensul că nu pot concepe ca posibil ceea ce judecata îmi arată a fi imposibil? Sau Descartes argumentează mai

degrabă din punctul de vedere al puterii rânduite de Dumnezeu? Sau este mai curând vorba de faptul că, indiferent de ceea ce Dumnezeu poate să facă – inclusiv crearea unor, pentru noi, contradicţii –, el nu poate induce în eroare? (cf. *infra* n. 165). În orice caz, pasajul acesta nu indică o fază evolutivă în gândirea lui Descartes, întrucât este precedat şi urmat în alte scrieri de afirmări radicale privind omnipotenţa lui Dumnezeu. În cel mai rău caz, pasajul este incompatibil cu acestea.

161. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* 6, AT, 10: 383 – 384; 11, AT, 10: 407 – 410. Independenţa mutuală a ideilor „clare şi distincte" – şi *sponteneitatea* lor – justifică separarea minţii de corp.

162. Hegel, *Vorlesungen tiber die Geschichte der Philosophie*, în *Werke*, ed. Holdenhauerşi Michel, 19 – 20: 147; „Faktum der praktischen Vernunft" /faptul raţiunii practice / este termenul kantian pentru nederivabilitatea ultimă a libertăţii umane.

163. Ceea ce nu exclude interpretarea *cogito-ului* ca fiind în anumite privinţe un „spectacol". Descartes plasează adesea *cogito* ca *veritas aeterna* în vecinătatea legii contradicţiei, de ex. *Principiaphilosophiae* AT, 8: 1, 23 – 24. Cf. Hintikka, „Cogito Ergo Sum: Inference or Performance", pp. 3 – 22; *id.*, „Cogito Ergo Sum as an Inference and a Performance", pp. 487 – 496. Contra acestei poziţii, v. Frankfurt, „Descartes on His Existence", pp. 329 – 356, în special 344 ş. urm.: deşi nu este silogism, *cogito* este un adevăr *ex terminis*. Notăm în treacăt că poate însăşi existenţa lui constituie modelul unui adevăr a cărui negare este inimaginabilă sinelui şi care totuşi nu reprezintă în fond o imposibilitate. Despre precursorii medievali ai evidenţei conştiinţei de sine, v. A. Maier (*infra* n. 174), iar despre istoria *cogito*-ul*ui* de la Augustin încoace, v. Blanchet, *Les Antecedents his-toriques de de pense doneje suiş*».

164. Pentru o interpretare similară a adevărurilor eterne la Descartes, v. Miller, „Descartes, Mathematics, and God", pp. 451 – 465 (nu orice propoziţie cu necesitate

adevărată este analitică); dar autorul nu face legătura între această importantă distincţie şi teoria lui Descartes despre substanţe şi cunoaşterea lor.

165. Cf. *supra* n. 2. Ţine de faţetele doctrinei lui Descartes despre omnipotenţă faptul că nu acceptă în nicio împrejurare posibilitatea unui Dumnezeu „înşelător", ci doar a unui Dumnezeu care creează alte adevăruri (*supra* n. 160). Iată de ce existenţa lui Dumnezeu este *suficientă* pentru a garanta ideile noastre clare şi distincte, supuse îndoielii înaintea demonstrării acestei existenţe. S-ar putea explica astfel şi pasajul citat mai sus la n. 160. Acesta este şi motivul pentru care Descartes doreşte să atribuie adevărurilor matematice o certitudine mai mult decât morală (*plus quam moralis*), *Principia philosophiae* 4.206, AT, 8.1, p. 328.

166. *Supra* n. 155.

167. *Meditationes* AT, 7: 432: „Nempe, exempli causa, non ideo voluit mundum creare în tempore, quia vidit melius şi fore, quam şi creasset ab aeterno; nec voluit tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, quia cognovit aliter non posse etc. sed contra… quia voluit tres angulos trianguli necessario aequales esse duobus rectis, ideirco i-am hoc verum est, et fieri aliter non potest; atque ita de reliquis". /Desigur, de ex., Dumnezeu a voit să creeze lumea în timp nu pentru că a prevăzut că va fi mai bună decât dacă ar fi creat-o din eternitate; şi a voit ca suma celor trei unghiuri ale unui triunghi să fie egală cu cea a doua unghiuri drepte nu pentru că şi-a dat seama că altfel nu se poate etc, ci, dimpotrivă.

…pentru că a voit ca suma celor trei unghiuri ale unui triunghi să fie în mod necesar egală cu cea a doua unghiuri drepte; tocmai de aceea este acum adevărat acest lucru, şi nu se poate întâmpla altfel; şi tot astfel în celelalte privinţe. / V. şi trad. lat. a lui Buxtdorf din Maimonide, Doctor *perplexorum* (Basel, 1629), p. 244.

168. Hobbes începe analiza fenomenală a „lucrurilor"

presupunând că întreaga lume a fost distrusă. Rămân în acest caz (argumentează el contra lui Descartes) nu doar şinele gânditor, ci şi amintirile acestuia, din care poate fi reconstruit conceptul de spaţiu ca *phan-tasma* aflat la baza rememorării lucrurilor situate în afara noastră („anticiparea" la Kant!): „venim et factum convertuntur" / adevărul şi faptul se schimbă /. Hobbes, *De corpore* 2.7.1.2, în *Opera*, ed. Molesworth. La Hobbes, analiza „stării naturale" a societăţii lipsite de suveran este tot un exerciţiu în cadrul metodei anihilării. Cf. *infra* V.C.3.

169. Swpra III. B.3.

170. Husserl, *Cartezianische Meditationen*, ed. Strasser, pp. 27, 60 ş. *passim*. Următoarea analogie ar putea să elucideze şi mai bine poziţia epistemologică a lui Descartes în opoziţie cu a ultimilor nominalişti medievali. Descartes a interpretat „cunoaşterea intuitivă" în acelaşi fel în care nominaliştii interpretau „cunoaşterea intuitivă a nonexistenţilor" – şi anume ca fiind cauzate nemijlocit de Dumnezeu sau, în orice caz, independente de prezenţa reală a obiectului intuit. Dar, spre deosebire de nominalişti, această independenţă (sau spontaneitate) a cunoaşterii intuitive nu a constituit la Descartes un caz ipotetic excepţional de exercitare a omnipotenţei divine. Şi, bineînţeles, nici cunoaşterea pur intuitivă nu era rezervată, ca la Scotus, doar unei *visio beat*ifică a îngerilor sau unei vieţi viitoare. Cunoaşterea intuitivă nemijlocită, independentă de percepţia senzorială şi chiar de prezenţa reală a obiectului, a devenit la Descartes esenţa intuiţiei – o regulă mai degrabă decât o excepţie. Mai există un exemplu în gândirea lui Descartes (Specht, *Commercium mentis et corporis*: *Über Kausalvorstellung im Cartezianismus*, pp. 7 – 28, în special 12 ş. urm.), în care proprietăţile pe care teologia medievală le atribuia exclusiv îngerilor au fost conferite oamenilor sau, în general, tuturor substanţelor gânditoare. În accepţiunea medievală, îngerii nu pot avea corp: ei reprezintă inteligenţe pure, fiecare alcătuind o specie în sine, spre deosebire de om al cărui suflet *inspiră* corpul şi a cărui

materie constituie prin urmare un principiu de individuaţie. Un înger sau alt spirit, care alege să aibă – cu alte cuvinte, să îşi „asume” – un corp omenesc sau de alt fel în scopuri onorabile sau nedesluşite, nu poate fi conceput decât ca folosindu-şi corpul asumat în felul în care îşi manevrează oamenii acele *automata* ale creaţiei lor. Aşadar, Descartes ne apropie pe toţi de îngeri (Maritain); în orice caz, excepţionalul din ochii teologilor medievali devine la el regulă.

171. Descartes, *Principiaphilosophiae*, AT, 8.1 pp. 62 – 63. La Descartes, legile mişcării au mai fost interpretate ca aprioric sintetice de Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, pp. 147 – 155. Dar Buchdahl nu recunoaşte importanţa pe care o are la Descartes principiul raţiunii suficiente (ca bază a unor asemenea „judecăţi aprioric sintetice”), şi nici nu încearcă să îl interpreteze ca nominalist. Separarea dintre mişcare şi direcţie are un impact profund asupra fizicii lui; *supra* II. E.l. *112*. *Supra* n.164.

173. Descartes către More, 5 februarie 1649, AT, 5: 267, trad. Kenney, *Descartes*: *Philosophicalletters* (Oxford, 1970), pp. 237 – 245, în special 240 – 243.

174. Cf. A. Maier, „Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhun-derts”, în *Ausgehendes Mittelalter* 2: 367 – 418; Weinberg, *Nicholas ofăutrecourt*.

175. Aceasta a fost în esenţă opinia lui Suárez, *Disput*, *metaphysicae* 30.17 a.13, în *Opera* 26: 210: „Deinde non potest naturale lumen intellectus noştri esse regula obiecti possibilis, vei repugnantis omnipotentiae Dei”. / în sfârşit, nu este posibil ca lumina

NOTE

179

naturală a intelectului nostru să fie regula unui obiect posibil sau a unuia care ar putea contraveni atotputerniciei lui Dumnezeu. / Doar contextul şi prudenţa excesivă au făcut ca răspunsul lui Descartes să pară mai iraţional decât este – şi asta poate în mod intenţionat, pentru a elimina toate celelalte vestigii ale contingenţei.

176. Cassirer, *Substance and Function*, pp. 21 ş. urm., 162, 168 ş. urm. ş. *passim*. Această carte se află mai aproape de neokantianismul lui H. Cohen decât cele ulterioare – v. pp. 99, 355, în special în ceea ce priveşte folosirea acelui *Ursprungsprinzip*; cf. A. Fun-kenstein, „The Persecution of Absolutes: On the Kantian and Neokantian Theories of Science", pp. 51 – 58.

177. Newton, *Opticks* 3.1 (chest. 31), pp. 403 – 404; *The Works of the Honorable Robert Boyle* 3: 139. Oakley, *Omnipotence*, pp. 72 – 77, arată limpede că Boyle este îndatorat terminologiei *potenţia absoluta-ordinată*. Are dreptate să îl facă voluntarist; dar de aici nu rezultă, *ipso facto*, că şi Newton a fost, cum presupun Oakley şi Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, p. 294 (ş. *passim*) – *pace* Leibniz. Felul în care Newton insistă asupra arbitrarului absolut al creaţiei aminteşte mai curând de Toma d'Aquino (*supra* III. B.3.). Distanţa dintre el şi Leibniz este din acest motiv mai mică decât se presupune. În orice caz, Burtt nu aparţine istoricilor care „nu au izbutit să discearnă acest înţeles mai voluntarist al legilor naturii"; el vorbeşte (*ibid.*) despre „tradiţia voluntaristă britanică (!) în filosofia medievală şi modernă" care „tinde să subordoneze, în Dumnezeu, intelectul voinţei". Cf. şi Dick, *The Plurality of Worlds*, p. 146.

178. *Opticks 3.1*, *p*. 400.

179. *Opticks* 3.1., p. 398. Aceasta este diferenţa crucială dintre legile carteziene ale mişcării şi cele ale lui Newton şi Leibniz (*supra* II. H.6 – 7).

180. *Opticks*, 3.1, p. 399; cf. *Leibniz-Clarke Corresp.*, GP, 7: 370.

181. *Supra* II. G.2. Este prin urmare (*Opticks* 3.1, p. 402) „nefilozofic să cauţi altă origine a lumii [decât aranjamentul divin al particulelor solide], ori să pretinzi că lumea se poate ivi din Haos doar datorită Legilor Naturii; chiar dacă a fost creată, ea poate continua în virtutea acelor legi de-a lungul multor ere [dar nu nedefinit!]". La polul opus se află cosmogonia lui Descartes (*infra* V.B.6).

182. Principe du meilleur: *Leibniz-Clarke Corresp.*,

GP, 7: 390; *Theodicee*, GP, 6: 44. Principe de la perfection: *Tentamen anagogicum*, GP 7: 272 (comparat cu metoda maximului şi minimului).

183. *Supra* III. B.4. Întrucât pentru Leibniz noţiunea de posibil nu este echivalentă cu ceea ce nu poate fi demonstrat ca imposibil printr-un număr finit de paşi (*supra* II. H.l), este foarte puţin probabil ca unei semantici moderne a lumilor posibile, precum cea a lui Kripke, să i se poată aplica fără rezerve (cf. R.M. Adams, „Leibniz's Theories", pp. 32 – 36). Pare mai profitabil să îl abordăm având în minte interpretările medievale date categoriilor modale. Distincţia dintre consistenţă şi co-consistenţă, pe care Adams o aplică noţiunii de contingenţă proprie lui Leibniz, este foarte preţioasă.

184. *Supra II. H.4, 1*.

185. Rescher, *Leibniz*, pp. 22 – 34, în special 33; pp. 45 – 57, în special 57, unde este prezentată *stemma* principiilor, din care rezultă că numai principiul identităţii indiscernabilelor şi a identităţii derivă din PRS; principiile plenitudinii, armoniei şi continuităţii derivă din principiul (independent) al perfecţiunii. Doar acesta din urmă este, spune Rescher, *radix contingentiae*. Dar cf. GP. 6: 612: „Mais la raison suffisante se doit aussi trouver dans les verités contingentes ou de fait" / Dar raţiunea suficientă trebuie să se găsească şi în adevărurile contingente sau ale faptului /; GP, 2: 56 (PRS predispune fără necesitate). Această „predispunere fără necesitate" anume este „rădăcina contingenţei". Alţii care încearcă să scindeze PRS: B. Russell, *A Criticai Exposition*, pp. 53 ş. urm., sein

dează PRS într-un domeniu existenţial şi unul posibil. Cf. şi *The Leibniz-Arnauld Corres-pondence*, ed. Parkinson, ed. şi trad. Mason, introducere, pp. XXIII-XXIV (dar amândoi identifică perfecţiunea cu PRS).

186. Couturat, *La Logique de Leibniz d'après des documentes inedits*, p. 224; o poziţie similară la G. Martin, *Leibniz*, pp. 8 – 16. Cf. şi Belaval, *Leibniz*, p. 387.

187. *Leibniz-Clarke Corresp.*, GP 7: 374 (§ 19). Cf. *infra* n. 189. Este principiul *nulla în rebus est indiferenţia* şi cel al perfecţiunii în unul. Rescher a fost probabil indus în eroare de afirmaţia lui Leibniz că PRS se află la baza PC (*ibid.*, p. 420 § 130). Nu este cu totul limpede ce anume a vrut să spună Leibniz – el nu îşi demonstrează ori argumentează poziţia; ideea că PRS poate fi într-adevăr dedus din PC a generat o lungă discuţie printre leibnizieni în secolul al XVIII-lea. Dar în acest din urmă caz, la fel ar trebui să se întâmple şi cu principiul celui mai bun, chiar dacă acesta ar fi unica rădăcină a contingenţei. PRS este invocat în respingerea atomismului (GP, 7: 420 §128). Iar în altă parte (*Demonstratio contra atomos* GP, 7: 288), Leibniz adaugă aceluiaşi argument o remarcă foarte interesantă privind omnipotenţa lui Dumnezeu: „Quodsi quis Atomos saltem decreto DEI fieri posse arbitretur, ei fatemur posse DEUM efficere Atomos, sed perpetuo miraculo opus fore, ut divulsioni obsistatur, cum în ipso corpore principium perfectae firmitatis intelligi non possit. Potest DEUS praestare quicquid possibile est, sed non semper possibile est, ut potenţiam suam creaturis transcribat, efficiatque ut ipsae per se possint quae sola ipsius potestate perficiuntur”. / Iar dacă cineva va socoti că Atomii, cel puţin, pot fi concepuţi prin hotărâre DIVINĂ, îi răspundem că DUMNEZEU poate concepe Atomi, dar că va fi nevoie de un perpetuu miracol pentru a se opune disoluţiei, de vreme ce principiul stabilităţii perfecte, aflat în corp, nu este inteligibil. DUMNEZEU are putinţa de a face tot ce este posibil, dar nu este posibil să-şi transmită puterea creaturilor sale în măsura în care acestea să poată face prin ele însele [lucrurile] împlinite numai prin puterea lui Dumnezeu. /

188. *Specimen inventorum* GP, 7: 309.

189. *Supra* n. 187; cf. *De rer. orig.* GP, 7: 303: „primum agnoscere debemus eo ipso [!], quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam în rebus… esse exigenţiam existentiae…” / în primul rând trebuie să recunoaştem [!], chiar din faptul că ceva există mai

degrabă decât un există, că în lucruri… se află o anumită nevoie de existenţă… /; şi mai departe: „semel ens praevalere nonenţi, seu rationem esse cur aliquid potius existit quam nihil” / mai întâi, faptul că fiinţa este superioară nefiinţei sau că există o raţiune, motiv pentru care ceva există mai degrabă decât un există /. Cf. GP, 7: 289: „ratio est în natura cur aliquid potius existat quam nihil. Id consequens est magni illius principi, quod nihil fiat sine ratione”. / în natură există o raţiune, motiv pentru care ceva există mai degrabă decât un există. Aceasta este consecinţa acelui principiu important conform căruia nimic nu se face fără raţiune./

190. Şi totuşi, toate posibilităţile, luate ca atare, au acelaşi drept şi tendinţă de a exista: „omnia possibilia pari iuri ad existendum tendunt pro ratione realităţis” / potrivit raţiunii realităţii, toate [lucrurile] posibile năzuiesc în egală măsură către existenţă / (GP, 7: 303); „quantitas esentiae” / cantitatea de esenţă / din GP, 7: 303 este prin urmare identică cu „ratio realităţis” / raţiunea realităţii /. Contextul (compatibilitatea) este cel care face să prevaleze posibilitatea uneia asupra celeilalte. Cf. *supra* II. H.3.

191. Curley, *Spinoza's Metaphysics*, pp. 83 – 117; *id.*, „The Roots of Contingency”, în *Leibniz*: *A Collection of Criticai Essays*, ed. Frankfurt, pp. 69 – 97, în special 90 ş. urm. (Leibniz). Cf. şi Lovejoy, *The Great Chain of Being*: *A Study of the History of an Ideea*, pp. 152 – 153.

NOTE

181

192. Spinoza, *Ethica* I prop. 11, Van Vloten-Land, 1: 44 (ca dovadă a existenţei lui Dumnezeu). Dar nu trebuie să pierdem din vedere că Spinoza nu abordează imposibilitatea printr-o analiză infinită, cum face Leibniz, din care cauză pentru Leibniz noţiunea de „posibilitate” nu înseamnă doar ceea ce nu se poate demonstra (finit) că este contradictoriu. Cf. şi Schepers, „Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz”, în *Collegium Philosophicum*, pp. 326 – 350.

193. Ca posibilităţi. Cf. şi Van Vloten-Land, 1: 45:

„Perfectio igitur rei existenţiam non tollit, sed contra pornit; imperfectio autem contra candem tollit; adeoque de nullius rei existenţia certiores esse possumus, quam de existenţia Entis absolute infiniţi seu perfecţi, hoc est Dei”. / Aşadar, perfecţiunea unui lucru nu-i împiedică existenţa, ci, dimpotrivă, i-o afirmă; de aceea, nu putem fi mai siguri de existenţa unui lucru decât de existenţa Fiinţei absolut infinite sau perfecte, adică a lui Dumnezeu /

94. Supra\\.*H.5*.

195. Leibniz către de Volder (1703), GP, 2: 252 – 253: „Tantum nempe interest inter substanţiam et massam, quantum inter res completas, ut sunt în se et res incompletas, ut a nobis abstractione accipiuntur, quo definire liceat în phaenomenis quid cuique parţi massae sit adscribendum”. / Diferenţa între substanţă şi masă este la fel de mare ca între lucrurile complete, cum sunt ele în sine, şi cele incomplete, cum le receptăm prin abstractizare, fapt care ne permite să definim fenomenele atribuite fiecărei părţi din masă. / Cf. *ibid.*, pp. 277, 282 (idealitate) şi *NE* prefaţă, GP, 5: 57 (*matière logique* vs. *reel*; aceasta din urmă, fie *metaphysique*, fie *physique = une masse homogene solide*).

196. Leibniz către de Volder (f.d.), GP, 2: 190: „Etsi autem revera nulla actio în natura sit sine obstaculo, abstractione tamen animi separatur quod in re per se est, ab e o quod accidenţibus miscetur, praesertim cum hoc ab illo accipiat destimationem tanquam a priori”. / Însă chiar dacă, de fapt, în natură nu există nicio acţiune fără împotrivire, sufletul distinge prin abstractizare ceea ce există în realitate în sine de ceea ce conţine accidente, mai ales că sufletul judecă [acţiunea] *apriori*. / Cf. şi *supra* II.n.151 (*în se*); *supra* n 107 (Clauberg).

197. *Supra* II. H.3.

198. Şi deoarece necesită un număr infinit de paşi, lumea este contingenţă, deşi *apriori*. În mod speculativ s-ar putea poate aplica criteriul compatibilităţii – nu doar singularelor în cadrul lumilor posibile, ci şi lumilor posibile în sine (Leibniz, după ştiinţa mea, nu face acest lucru în

mod explicit). Cea mai bună lume este cea care, în orice fază (stare) dată, mai este compatibilă cu un număr maxim de alte lumi posibile, adică are cel mai mare grad de libertate. Tranziţia de la o fază la alta în această cea mai bună lume ar însemna navigarea spre acea stare următoare care exclude un număr minim de alte posibilităţi. Doar suma tuturor paşilor este cea care exclude toate celelalte lumi mai puţin perfecte.

IV

Providenţa divină şi cursul istoriei".

A. MÂNA INVIZIBILĂ ŞI CONCEPTUL DE ISTORIE

1. Providenţa la Vico începând cu secolul al XVII-lea, o respectabilă familie de explicaţii din gândirea socială şi economică este cunoscută uneori sub numele de explicaţii ale „mâinii invizibile", termen împrumutat de la Adam Smith. În numeroase variante ni se arată cum „viciile private" se transformă de la sine în „virtuţi publice"; cum urmărirea intereselor individuale contribuie, *ipsofacto*, la avuţia şi prosperitatea comune. Spinoza şi-a bazat teoria politică pe acest mecanism; Mandeville a popularizat-o prin Fabula albinelor.1 Tot cu începere din secolul al XVII-lea, versiuni ale explicaţiei mâinii invizibile au fost folosite pentru a arunca o lumină asupra cursului istoriei şi evoluţiei societăţii. Giambattista Vico a descris pe larg lentul proces prin care omul şi-a creat natura socială pornind de la sălbatica existenţă exterioară; proces spontan, chiar dacă era neintenţionat şi „ocazionat" de necesităţi exterioare. Vico a numit acest proces „providenţă", accentuând în repetate rânduri natura indirectă a modului său de acţiune – neintenţionat şi necunoscut indivizilor.

Căci, deşi oamenii şi-au făurit această lume de naţiuni, fără nicio îndoială că s-a născut dintr-o minte în multe privinţe neasemănătoare, câteodată contrară sau chiar superioară scopurilor particulare pe care şi le-au propus aceşti oameni... Prin urmare, oamenii se vor complace în patimi animalice şi îşi vor abandona copiii, dar tot ei creează puritatea căsătoriei din care iau fiinţă

familiile; taţii îşi vor exercita puterile paterne fără nicio moderaţie asupra protejaţilor, dar îi supun autorităţii civile care ridică cetăţile; poruncile date de nobili vor abuza de libertatea seniorială asupra oamenilor de rând, dar cad sub servitutea legilor care creează libertatea populară; oamenii liberi se vor sustrage autorităţii legilor, dar ajung supuşii unor monarhi… acţionând mereu în acest fel, se întâmplă întotdeauna aceleaşi lucruri.2

Şi din nou: „Providenţa divină a iniţiat procesul prin care cei brutali şi violenţi au fost aduşi din fărădelegea lor la umanism… A făcut-o deşteptând în minţile lor o idee confuză de divinitate, pe care aceştia, în ignoranţa în care se găseau, au atribuit-o cui nu trebuia". 3 Dacă viciile individuale constructive la care se referă Mandeville generează stabilitate socială, la Vico, erorile colective constructive ale primilor oameni – „fiare stupide, insensibile şi respingătoare" 4 – au dat naştere primelor sisteme sociale. Acestea au evoluat, impulsionate de erori

— V. nu. 1 – 282 la pp. 228 – 257 (n.ed.).

constructive şi interese individuale, către o ordine şi mai umană. Pretenţiei lui Hobbes conform căreia „făurim singuri binele obştesc" 5, Vico îi adaugă că acest lucru se întâmplă involuntar. Ceea ce seamănă cu versiunea istorică a „păcatului originar întâmplător" despre care Ambrozie afirma cândva că dă „mai multe roade decât inocenţa" 6.

Versiuni ulterioare ale aceleiaşi forme de gândire sunt mai bine cunoscute. Kant, asemeni lui Vico, a combinat aspectele sincronice cu cele diacronice ale mâinii invizibile în remarcile despre „planul ascuns al naturii" (*verborgene Plan der Natur*) *1*, pe care Hegel l-a transformat în doctrina „vicleniei raţiunii" (*List der Vernunft*). *A* pus poate conotaţiile explicaţiilor istoriei bazate pe mâna invizibilă în legătură cu propria teorie. „Trebuie să numim viclenia raţiunii faptul că ea permite pasiunilor să îi facă lucrarea". 8 Individul este stimulat de

percepţia subiectivă a propriilor interese; el are un „drept infinit” să îşi urmărească libertatea egocentrică; a o supune nemijlocit oricăror ţeluri superioare ar însemna violarea acelui drept, violarea imperativului categoric (kantian) de a nu folosi niciodată omul ca mijloc în vederea atingerii unui scop, şi de a-l considera întotdeauna ca un scop-în-sine. Prin urmare, raţiunea nu ar trebui, şi nu ar putea, să înfăptuiască ţelurile obiective ale istoriei în detrimentul dorinţelor subiective ale agenţilor ei, căci altfel istoria nu ar mai fi „progres în conştiinţa libertăţii” (*Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit*). Obiectivele raţiunii sunt realizate indirect. Fără *să fie* un instrument, agentul istoriei *acţionează* unanim urmându-şi voinţa. Libertatea subiectivă şi necesitatea obiectivă par în conflict doar pentru conştiinţa subiectivă. În *Zeitgeistul* fiecărei faze, ele coincid; înţelegerea crescândă a coincidenţei lor constituie progresul în conştiinţa obiectivă a libertăţii. Tocmai în această mediere a libertăţii şi necesităţii constă „viclenia raţiunii”.

Un puternic sentiment al absolutei autonomii şi spontaneităţi a istoriei omeneşti este comun tuturor construcţiilor istorice ale mâinii invizibile. De la Vico la Marx, subiectul istoriei – societatea omenească – este considerat capabil să îşi genereze singur toate instituţiile, credinţele şi realizările. Fie că vorbesc despre providenţă, natură sau raţiune acţionând indirect şi invizibil, în toate aceste construcţii „mâna lui Dumnezeu” a dispărut din desfăşurarea evenimentelor omeneşti. Când Vico a numit acea necesitate istorică prin care „natura oamenilor este la început grosolană, apoi pe rând ceremonioasă, binevoitoare, blândă, iar în final disperată” 9, atât „natură” cât şi „providenţă” sau „istorie eternă ideală” (*storia ideal eterna*) ™, a deformat în mod evident noţiunea medievală de providenţă specială, poate chiar a întors-o cu capul în jos, asemeni lui Spinoza. La Vico, providenţa înseamnă mecanismul prin care „epocile zeilor, eroilor şi oamenilor” 11 decurg una din alta. Poate doar prudenţa l-a făcut pe Vico să excludă din schema *corsi e ricorsi* poporul ales,

adică evreii şi creştinii. Nicio asemenea prevedere nu a precumpănit în versiunile ulterioare ale „raţiunii în istorie”. Acestea par a fi o antiteză a modurilor medievale de a extrage semnificaţia istoriei dintr-o premisă ori promisiune transcendentă; niciuna din ele nu ar putea spune, precum odinioară Bonaventura: „Credinţa ne insuflă convingerea că cele trei perioade ale legii, şi anume cea a legii naturale, a Scripturii şi a Graţiei, urmează una celeilalte în cea mai armonioasă ordine”. 12

184

IV. PROVIDENŢĂ DIVINĂ

A. MINA INVIZIBILA

185

2. Istoria ca raţionament contextual

Există şi alt aspect mai fundamental al tăgăduirii intervenţiei directe a lui Dumnezeu în istorie de care trebuie să ţinem seama. Numeroasele versiuni ale raţiunii în istorie, de la Vico la Marx, sunt doar produsele speculative secundare ale unei revoluţii profunde în gândirea istorică din secolele XVI şi XVII, şi anume descoperirea istoriei ca *raţionament contextual*. În secolul al XVII-lea, s-a ivit o nouă concepţie a faptelor istorice şi a semnificaţiei lor, potrivit căreia fiecare fapt istoric, fie el text, instituţie, monument sau eveniment, este lipsit în sine de semnificaţie dacă nu este văzut în contextul original. Acest sens nou a înlocuit treptat percepţia medievală a faptelor istorice ca entităţi simple, aşa-zise atomice, inteligibile şi având semnificaţie în şi prin sine.

Scrierea istoriei era, în viziunea clasică şi medievală, „simplex narratio ges-tarum”: simplă relatare a lucrurilor, întâmplate aşa cum s-au întâmplat într-adevăr (*ut gestare*).*13* Termenii „sens istoric”, „sens simplu” şi „sens literal” erau sinonimi pentru exegetul medieval care recunoştea un sens mai profund (*spiritualis intelligenţia*) doar la nivel teologic.14 Şi fiindcă faptele istorice erau văzute ca imediat date iar semnificaţia lor ca imediat recognoscibilă, martorul ocular era considerat un istoric ideal – cu condiţia să fi respectat adevărul, care este

officium-ul istoricului.15 „Istoria este relatarea evenimentelor prin care aflăm ce s-a întâmplat în trecut. Cuvântul provine din grecescul *ănb %ox>* iatopeâv, adică a vedea sau a recunoaşte [!]: niciun antic nu a scris istorie fără să fi fost prezent şi să fi văzut evenimentele pe care urma să le consemneze”. Aşa începe definiţia istoriei în *Etimologiile sau originile* (Isidor din Sevilla), cea mai consultată lucrare de referinţă enciclopedică între secolele VII şi XII.16 Deoarece faptul istoric este evident în sine, iar cel mai bun istoric este martorul ocular, putem fi încredinţaţi că fiecare generaţie a consemnat acele evenimente „demne de a fi memorate” 17. *Annales* reprezentau forma ideală de scriere a istoriei.18 Istoricul trebuia doar să continue neabătut lucrarea predecesorilor 19; iar întreaga istorie poate fi privită ca un lanţ continuu, neîntrerupt, al unei relatări istorice: *erai eram continua historia mundi*, auzim de la Melanchthon.20 Parte din prejudecăţile care identifică istoria cu scrierea ei mai supravieţuiesc în distincţia noastră între istorie şi preistorie, sau în remarca lui Hegel că nu este o coincidenţă faptul că termenul de istorie înseamnă atât *res gestare* cât şi *historia rerum gestarum*: nu există evenimente sociale semnificative fără consemnare.21

În opoziţie cu această metodologie istorică medievală vădit simplificată se află concepţia noastră despre istorie cu rădăcini în „revoluţia istorică” din secolul al XVII-lea: şi anume că faptele istorice sunt semnificative doar în contextul lor; că acest context trebuie reconstruit cu scrupulozitate, îndepărtându-ne adesea de conotaţiile sau funcţiile actuale ale cuvintelor sau instituţiilor spre a nu cădea în anacronism; că martorul ocular nu este în niciun caz cel mai bun istoric, deoarece, chiar dacă din punct de vedere subiectiv este sincer, el rămâne prizonierul punctului său de vedere; că, într-adevăr, fiecare perioadă reinterpretează în mod inevitabil istoria din perspectivă proprie şi abordează trecutul pe baza unui corpus de chestiuni născute din propriile experienţe.

Primii care au vorbit despre „punctul de vedere”

istoric specific al fiecărei epoci au fost istoricii germani din secolul al XVIII-lea – Gatterer şi Chladenius.22 Ei au împrumutat termenul din *Monadologia* lui Leibniz, unde fiecare „punct metafizic” reflectă într-un fel unic întregul univers în care este conţinut. Dar la acea vreme, revoluţia gândirii istorice era în plină desfăşurare, hrănită din numeroase surse. Începând chiar din secolul al XVI-lea, filologi, jurişti şi exegeţi ai Bibliei au elaborat metode de înţelegere bazate pe detaşare şi reconstituire. Ei separă monumentele, instituţiile şi evenimentele din trecut de conotaţiile şi asocierile care le sunt contemporane, interpretându-le potrivit îndepărtatului cadru originar ca şi cum ar fi fragmente ale unui straniu continent nou. Istoria devine *eo ipso* interpretare.

Atât interpretărilor bazate pe „mâna invizibilă” *a* istoriei, cât şi noului raţionament contextual *în* istorie le era comună o intuire a structurilor imanente care trebuiau scoase la lumină. Sursele istorice îşi dezvăluie informaţia indirect; vieţile sfinţilor pot fi saturate de superstiţii, dar ele ne vorbesc totuşi despre vremea autorilor lor „sans le vouloir”. Monumentele nu trebuie văzute „detachez et isolez”, ci în context şi dezvoltare.23 „Spiritul oamenilor”, „geniul timpului”, nu apare în izvoare, trebuie reconstituit din acestea.

Tot Vico a fost cel care a atribuit prima expresie sistematică multora dintre faţetele acestei revoluţii metodologice. Din scrierile lui reiese un nou concept al perioadelor istorice luate drept contexte dinamice: acesta constă din cerinţa şi din încercarea serioasă de a determina perioadele istorice din interior, cu ajutorul unui principiu lăuntric integrator, mai degrabă decât, ca până atunci, prin simpla punere în contrast cu segmente anterioare sau ulterioare ale istoriei. Terme-nii-cheie ai lui Vico sunt în această privinţă „armonie”, „bunăstare”, „conformism” sau „acomodare”.24 Toate problemele omeneşti (*cose umane*) ale unei societăţi într-o fază dată îşi corespund şi se reflectă unele pe altele; ele alcătuiesc un întreg armonios şi sunt create de exact aceeaşi „modă a

timpului” 25. Fiecare vârstă ideală succesivă – divină, eroică şi omenească – îşi are propriile caracteristici, semnificaţii şi realizări, propriul limbaj, poezie, jurisprudenţă, instituţii sociale şi viziune religioasă. Toate manifestările unei epoci sunt faţete ale uneia şi aceleiaşi imaginaţii colective, „simţul comun” 26. Cunoaşterea simţului comun nu se dobândeşte prin raţionament deductiv sau analogii mecanice anacronice. „Este altă caracteristică a minţii omeneşti ca, ori de câte ori oamenii nu îşi pot forma o idee despre lucruri îndepărtate şi necunoscute, să le judece prin ceea ce le este familiar şi la îndemână”. 27 Călăuza istoricului, cum vom vedea mai târziu, este propria imaginaţie şi empatie. *Ştiinţa nouă* (Vico) îşi trage vigoarea din percepţia că niciun fapt istoric nu poate fi înţeles dacă nu reconstituim mentalitatea şi contextul care îi conferă semnificaţie.

3. Predecesorii lui Vico

Nu toate acestea au fost descoperite de Vico. În vremea lui devenise aproape un truism punerea în gardă contra „celor care îşi modelează părerile despre faptele petrecute în Antichitate după asemănarea lor cu prezentul” 28. Hotărârea de

Ignorare a anacronismelor – nu doar textuale, ci şi istorice – a ajuns aproape un loc comun. Alt autor consemna, cum era de aşteptat: „Je le prie de quitter les idées particulieres de notre pais et de notre temps, pour regarder Ies Israelites dans les circonstances des temps et des lieux ou ils vivoient; pour les comparer avec les peuples qui ont ete les plus proches d’eux, et pour entrer ainsi dans leur esprit et dans leurs maximes”. / ÎI rog să lase deoparte preocupările specifice ţării şi timpului nostru pentru a se apleca asupra israeliţilor în condiţiile de timp şi loc în care trăiau; pentru a-i compara cu popoarele de care au fost cei mai apropiaţi şi pentru a le pătrunde astfel spiritul şi preceptele. /29 Vico era moştenitorul generaţiilor de erudiţie umanistă care începea odată cu

secolul al XVI-lea. Filologii secolului al XVI-lea au revenit la nivelul atins cândva de antici şi l-au depăşit. Porphyrios i-a atribuit lui Aristarh din Samothrace pretenţia ca „Homer să fie interpretat doar prin Homer", fără a impune conotaţiile ulterioare cuvintelor mai vechi.30 Porphyrios însuşi a transformat filologia clasică într-un instrument potenţial pozitiv când a dovedit despre Cartea lui Daniel că nu putea să fi fost scrisă anterior revoltei haşmoneene, la care fac aluzie simbolurile folosite în ea.31 Metodele prin care Lorenzo Valla a dovedit neautenticitatea Donaţiei lui Constantin nu erau diferite.32

Filologia umanistă şi-a depăşit repede vechile paradigme; şi a făcut-o deplasându-se de la critica şi exegeza textuale la reconstituirea istoriei. Vico era de asemenea moştenitorul acelei *moş docendi Gallicus*, interpretarea umanistă a dreptului roman.33 A fost o reacţie împotriva ridicării acelui *Corpus iuris civilis* la statutul de paradigmă universală şi inepuizabilă de înţelepciune juridică, ca şi cum ar fi o lege ideală valabilă pentru toate timpurile. Şcoala istorică de interpretare juridică explică instituţiile romane în cadrul propriilor circumstanţe, de-acum depăşite; pentru Hotman, contemporan cu Jean Bodin, Codul lui Iustinian nu a reflectat niciodată o societate existentă: în vremea lui era un ideal abstract, nicicând pus în practică.34 Plictisitoarea dispută dintre adepţii unei *Loi écrite* şi cei ai unor *coutumes* a arătat că nu poate exista o lege ideală valabilă pentru toate timpurile. De la interpretarea dreptului roman, jurisprudenţa umanistă a avansat spre reconstituirea istorică a instituţiilor juridice neromane, originea şi evoluţia legii „feudale".35 Se pare că nu a existat un precedent real al operei înfăptuite de ei în tradiţia pe care au moştenit-o. Puteau să-şi fi amintit, ce-i drept, de „Arheologia" lui Tucidide, acea scurtă descriere a lentei evoluţii a grecilor de la condiţia războinică primitivă la statul de drept.36 Şi, cu siguranţă, tradiţia erudiţiei retorice şi juridice din Antichitate şi Evul Mediu conţinea şi referiri la timpurile schimbătoare ca la una din

acele *circumstantiae* care trebuie explorate de un exeget. Dar tuturor acestor sugestii le lipseau acum elementele vii. Vico trebuie să fi avut de asemenea cunoştinţă de începuturile exegezei biblice, care a avansat şi ea de la dorinţa recuperării textului „pur" la o reconstrucţie de *mens auctoris*? *1*

Erudiţia juridică, exegeza biblică şi filologia clasică erau principalii purtători ai noii metode istorice: scrierea istorică rămăsese considerabil în urmă. Faptul că încrederea în „simpla naraţiune" a evenimentelor s-a erodat în secolul al XVI-lea poate fi dovedit şi în alte sfere, foarte depărtate de disputele religioase sau juridice. Într-un pasaj celebru al *Eseurilor*, Montaigne afirmă: „Ceilalţi creează

B. ACOMODARE

187

omul; eu povestesc despre el" (*Les autresforment l'homme*; *je le recite*). Apoi: „Eu nu dau lecţii; eu doar povestesc". 38 „Omul" se referă în primul rând la Montaigne, la inconsistentele lui, la stările lui schimbătoare şi la acţiunile lui unice. Nu poate fi pus la îndoială subînţelesul ironic al cuvintelor lui. Montaigne este deplin conştient că descrierea pe care şi-o face lui şi altora este saturată de prejudecăţi, că aprecierile depind de timp, loc şi dispoziţie. Conştient de acest lucru, el nu pretinde că oferă reflecţii sistematice, ci mai curând impresii „rapsodice", „eseuri". Mai este conştient şi de faptul că preocuparea de sine, însuşi faptul de a scrie în solitudine voluntară, constituie un act de autoeducare, care „modelează" mai degrabă decât „povesteşte" pur şi simplu. Simplă povestire nu există, după cum nu există nici simplele fapte istorice.

Impactul lui Vico a fost neglijabil. Dar temele principale abordate – armonia contextuală din cadrul fiecărei perioade, necesara continuitate în succesiunea perioadelor (natură) şi spontaneitatea crescândă a efortului social (libertate) – îşi păstrează un rol regulator în formarea raţionamentului istoric modern. Semnificaţia

istoriei (ca întreg) şi semnificaţia în istorie (a faptelor) au suferit o revoluţie nu mai puţin importantă decât cea din ştiinţele naturii. Şi ne întrebăm: cât de radicală a fost această ruptură, ce anume a adus nou această „Ştiinţă nouă”? Evident, modalităţile de a căuta semnele providenţei divine acţionând în istorie s-au schimbat; dar „armonia”, „conformismul”, „concordia” perioadelor istorice – noţiunea de schimbare în *qualitas temporum* – nu erau nici ele total străine reflecţiei istorice medievale; le întâlnim, în particular, în noţiunile medievale legate de *acomodare divină*.

Exegeza medievală iudaică şi creştină împărtăşea principiul hermeneutic al acomodării: presupunea că Scripturile sunt ajustate pe măsura capacităţii oamenilor de a le accepta şi înţelege. Din acest *topos* exegetic – pe care îl voi discuta mai întâi – s-au ivit diverse explicaţii ale acelor precepte şi instituţii biblice mai greu acceptabile şi inteligibile, ca adaptare a providenţei lui Dumnezeu la mentalitatea religioasă primitivă a Israelului în formare. Din aceste explicaţii, sau odată cu ele, au luat naştere marile speculaţii istorice, care au văzut istoria în ansamblu ca articulare a ajustării manifestărilor divine la procesul evoluţiei intelectuale, morale şi chiar politice a omenirii. E uimitor că s-a scris atât de puţin despre un principiu atât de fundamental pentru reflecţiile medievale cu privire la Dumnezeu şi oameni, la natură şi istorie.

B. „SCRIPTURA VORBEŞTE LIMBA OAMENILOR”: PRINCIPIUL EXEGETIC AL ACOMODĂRII

1. Principiul juridic devine principiu exegetic

Cariera *exegetică* a principiului medieval al acomodării (am în vedere funcţia acestuia în interpretarea Bibliei) este adesea asociată următoarei propoziţii: „Scripturile vorbesc limba oamenilor”. Formularea latină – *Scriptura humane loquitur39* – reprezintă o traducere literală din ebraică – *dibra tora kileshon bine*

Adam. În sursele iudaice, apare pentru prima oară în

context juridic, având prea puţin de-a face cu utilizările ulterioare.40 Rabinul Ei'azar ben Azaria, primul *tana* care a invocat regula, a refuzat să vadă în legile privitoare la eliberarea sclavilor evrei dispoziţia de a da sclavului un dar, indiferent dacă acesta a adus sau nu profit gospodăriei, doar fiindcă versetul biblic dublează verbul: „trebuie să dai un dar" (*ha anek la anik*). Dublarea nu are semnificaţie juridică specială, nefiind decât o formulare *retorică*. Dacă pasajele narative ale Bibliei conţin expresii colocviale, ca de pildă „doi câte doi" (*shnayim shnayim*), la fel se întâmplă şi cu părţile juridice. Deosebiri similare apar între rabinii Akiba – care căuta (*darash*) semnificaţia juridică a fiecărei particule de vorbire aparent redundante – şi Yishmael, mult mai dispus să admită că dispoziţiile rabinice nu pot fi deduse din Scripturi: în cel mai bun caz, pot fi asimilate unei aluzii.

Ceea ce a fost la antici înainte de orice un principiu hermeneutic *juridic* a devenit în mâinile exegeţilor medievali o regulă generală menită să justifice sau să limiteze alegoriile filosofice. În acest nou sens este ea folosită în literatura gaonită precum şi de Sa'adia sau de alţi filosofi ai Evului Mediu timpuriu. Numeroasele expresii antropomorfe din Biblie puteau fi traduse mai mult sau mai puţin uşor într-un idiom inofensiv; [mâna] dreaptă a lui Dumnezeu, *yemin adonai*, putea fi interpretată ca puterea lui Dumnezeu. Chiar cei care neagă faptul că despre Dumnezeu se poate vorbi folosind atribute pozitive ar mai putea pretinde că toate predicatele lui Dumnezeu citate în Scriptură sunt reductibile la atributele acţiunii sau la negările unei absenţe. Totuşi, însăşi prezenţa foarte originală a unui antropomorfism *prima facie* în Biblie era stânjenitoare şi necesita o justificare. Motivul pentru care s-a recurs la acesta îl constituia acomodarea la capacitatea mai redusă de abstractizare a maselor. Legea era dată pentru toţi într-un limbaj care să fie înţeles de toţi (Maimonide).

Treptat, pe măsură ce orizontul euristic al principiului se lărgea, a ajuns să explice mai mult decât

antropomorfismele. Evident, cosmologia Bibliei se deosebea de ultimul cuvânt al oamenilor de ştiinţă – în Evul Mediu nu mai puţin decât astăzi. Dar Scriptura nu poate greşi; mai degrabă, vorbeşte limba omului de rând sau a omului primitiv. În acest moment al istoriei principiului, abordarea formulei „Scriptura vorbeşte în termeni omeneşti" poate dobândi două utilizări: una *maximală* şi una *minimală*.

Maximalistul va vedea întregul corp al ştiinţei şi teologiei – inutil să mai spunem, al ştiinţei *sale* şi al metafizicii *sale* – concentrat în Biblie, care poate să nu fie *considerată* o enciclopedie generală, dar pentru el este. Informaţia ştiinţifică e înveşmântată în metafore pentru a rămâne pe înţelesul celor mulţi. Sarcina interpretului este să decodifice expresiile biblice pentru a arăta că nimic demn de a fi cunoscut nu a scăpat atenţiei textului revelat. Acest lucru a fost făcut, *mutatis mutandis*, de exegeţii evrei medievali aparţinând orientării dominante: Sa'adia, Ramban, Sforno. Ramban (Nahmanide) a mers până la a susţine că traducerea filosofică ar constitui de fapt sensul literal şi simplu al Scripturilor, în vreme ce alegoria ar fi dimensiunea mistică şi cabalistică a înţelegerii, pentru care întreaga Scriptură nu este altceva decât rostirea neîntreruptă a numelui lui Dumnezeu.41

«B. ACOMODARE 189

Pe de altă parte, sensul literal cuprinde întregul domeniu al ştiinţei raţionale şi nu se reduce numai la simpla vorbire colocvială.

2. Interpretare minimală vs. interpretare maximală

Meritele exegezei lui Abraham ibn Ezra pot fi măsurate în parte prin extinderea maximală a principiului biblic al acomodării. Ibn Ezra însuşi polemizează contra acestei abordări – prima pe o listă de cinci metode exegetice (dintre care primele patru sunt greşite sau inutile).42 Aceasta nu este nici adevărată, nici falsă, ci adesea nerelevantă. „Dacă vrei să înveţi ştiinţele, du-te la greci". În alegoriile lor filosofice, *gaonii* invocă *rezultatele* – ale astronomiei, de pildă –, şi nu demonstraţiile acestora;

la fel de neştiinţifică ar fi, prin implicaţie, însăşi Biblia, dacă ar fi citită ca enciclopedie. Până la adevărata ştiinţă e cale lungă.

În loc de aceasta, Ibn Ezra sugerează abordarea minimală. Se poate să fi fost precedat de unii raţionalişti radicali din Spania, precum rabinul Isaak, dar pe acesta îl cunoaştem doar prin Ibn Ezra. „Scripturile vorbesc limba oamenilor" 43 înseamnă pur şi simplu că se adaptează punctului de vedere al celor mulţi. Ele nu contrazic ştiinţa, dar nici nu o conţin în întregime. Într-adevăr, nicăieri nu este această interpretare minimală a principiului acomodării mai evidentă decât în exegeza lui Ibn Ezra la Cartea 1 a Genezei. Citând câteva exemple din Geneză 1: 1, dă următoarele explicaţii:

„Cerurile": cu articol hotărât pentru a arăta că vorbeşte despre acele [ceruri] văzute. [„Cer" şi „pământ" vor fi interpretate ulterior ca referindu-se exclusiv la elementele sublunare.] „Şi gol" [*vabohu*]: întrucât Moise nu a vorbit despre lumea Corpurilor Cereşti [*olam haba*: termenul, altminteri eshatologic, este utilizat aici în sens astronomic, mai degrabă spaţial decât temporal], care este lumea îngerilor [*hamal ahim*, în sensul de inteligenţe], ci numai despre lumea generării şi distrugerii [*olam hahavaya vehahashkhata* – echivalentul medieval aristotelic al tărâmului sublunar].44

Ibn Ezra subliniază în repetate rânduri că Geneza nu reprezintă o relatare ştiinţifică cuprinzătoare a facerii lumii *ex nihilo*, ci mai curând expunerea formării tărâmului sublunar prin mijlocirea proceselor naturale, aşadar a legilor. Geneza indică doar faptele cele mai pertinente legate de formularea şi condiţia *omului*. Înseşi corpurile cereşti apar în relatarea facerii *numai din punctul de vedere al omului obişnuit*, fără nicio referire la esenţa sau adevărata lor natură:

„Iar dacă cineva ar întreba" [explică el Gen. 1: 16]: Oare nu au arătat astronomii [*hachme hamidot*] că toate planetele, exceptând Mercur şi Venus, sunt mai mari decât luna, şi cum de s-au putut ele numi [în Scripturi] „cele

mari”? Răspunsul este următorul: „mari” nu se referă la dimensiunile lor, ci la lumina acestora, iar lumina lunii este de multe ori [mai puternică] din cauza apropierii de pământ.45

Luna este desemnată ca un mare luminător, în timp ce planetele mai mari sunt numite doar stele: acest mod de a vorbi corespunde întru totul punctului nostru de vedere. „Vorbitorul este om [Moise], la fel sunt şi ascultătorii”, afirmă el în altă parte.46 Nici nu mai era nevoie de alte metode hermeneutice pentru a

reconcilia teoria copernicană cu Scripturile. Nicole Oresme înlăturase argumentele exegetice formulate împotriva mişcării pământului ca fiind elementele cele mai puţin deranjante ale ipotezei geodinamice (pe care a respins-o în cele din urmă). S-ar putea ca „Scriptura humane loquitur”, chiar acolo unde pare să susţină o cosmologie geostatică. Galilei va utiliza mai târziu un argument similar pentru a apăra sistemul heliocentric copernican într-un mod extrem de ingenios. De-ar fi ca timpul să se oprească, pledează el în scrisoarea către Ducesa Christina, tot nu ar fi destul – v. Iosua 10: 12: „Stai, soare, deasupra Ghibeonului” *; chiar potrivit lui Ptolemeu, sfera stelelor fixe trebuie să înceteze să se mişte.47 Indiferent dacă îl acceptăm pe Ptolemeu sau pe Copernic, Scripturile nu pot fi interpretate literal; în ambele sisteme, Scripturile vorbesc omeneşte. Dacă tot trebuie să alegorizăm, de ce să nu adoptăm justificată ipoteză astronomică? Totuşi, Biserica nu s-ar fi preocupat atât de salvarea sensului literal al Scripturii dacă nu s-ar fi temut de subminarea autorităţii. Vreme de secole, *patres* şi teologi au susţinut sistemul geocentric şi au avansat motive în acest sens; argumentele lor meticuloase şi încâlcite nu ar putea fi considerate o adaptare la o înţelegere mai limitată. Dacă ipoteza copernicană descrie realitatea, ei s-au înşelat pur şi simplu. Acesta era adevăratul pericol reprezentat de Galilei, sporit de

utilizarea argumentelor lui teologice. Chiar cardinalul Bellarmino a trebuit să admită că, dacă antropomorfismele din Scripturi ar putea fi eliminate prin alegorizare, la fel s-ar putea întâmpla cu aparentele referinţe geocentrice. El cerea doar un armistiţiu, până la formularea dovezii empirice.

Naraţiunea creaţiei este, potrivit lui Ibn Ezra, naraţiunea creaţiei obiectelor percepute nemijlocit în raport cu felul în care sunt percepute. Care este de fapt scopul ei, dacă nu acela de a oferi o cosmologie adecvată? Căci lumea sublunară, singura despre care vorbeşte, a fost creată pentru om, spre deosebire de cea supralunară, despre care relatarea Genezei păstrează tăcerea:

Iar acum, fie-mi permis să enunţ un principiu. E ştiut că Moise, învăţătorul nostru, nu a dat legile numai pentru filosofi [*khachme halev*], ci pentru toţi. Şi nu numai oamenilor din generaţia lui, ci pentru toate generaţiile. Iar în relatarea Facerii, nu s-a referit la altceva decât la lumea sublunară creată pentru om.48

Mai mult decât atât, relatarea din Cartea 1 a Genezei arată cum omul este supus necesităţilor materiei şi se află în acelaşi timp deasupra lor: omul reprezintă universul material şi participă la domeniul inteligenţelor (se pare că Ibn Ezra a susţinut o *unitas intellectus*). Omul este un microcosm aşa cum Dumnezeu este macrocosmul – aceasta este interpretarea neoplatonică, aproape panteistă, dată de Ibn Ezra formulei „după chipul şi asemănarea noastră” (Gen. 1: 26).49

Ceea ce nu înseamnă că Scriptura nu conţine aluzii metafizice, ci doar că exegetul trebuie să fie prudent când, unde şi cum să le caute. Ibn Ezra, asemeni lui Spinoza la începuturile criticii biblice moderne, a stabilit un principiu metodologic deosebit de rodnic. Indiferent dacă o imagine biblică trebuie interpretată literal sau metaforic, acest lucru nu se poate decide arbitrar, dintr-un punct de

— Biblia, ed. cit., p. 245 (n.ed.).

vedere exterior textului, ci mai degrabă imanent. Cu alte cuvinte, Ibn Ezra trasează graniţa dintre alegorizarea admisibilă şi cea inadmisibilă. Aşa cum vom vedea mai târziu, Ibn Ezra a influenţat abordarea exegetică dată de Spinoza prin acest principiu mai mult decât prin oricare amănunt al interpretării. Contrar lui Sa'adia, el nu vede în referirile la cuvântul lui Dumnezeu – „şi Dumnezeu a spus" – un substitut pentru „voinţa lui Dumnezeu", ci imaginea unui rege care porunceşte supuşilor: lucrarea creaţiei nu a pretins efort, căci Dumnezeu a acţionat prin „supuşi" – legile naturii sau elementele naturii.50 Cu alte cuvinte, atunci când alegorizează, Ibn Ezra nu caută întotdeauna cel mai abstract („ştiinţific") substitut, ci nivelul mediu de abstractizare cerut de context. Atât în interpretările gramaticale, cât şi în cele alegorice, Ibn Ezra caută *contextul expla-nandum-ului.51*

Cu excepţia numelui propriu al lui Dumnezeu, Ibn Ezra caută o semnificaţie mai profundă (*sod*) – astronomică sau metafizică – nu în formulările biblice, ci în lucrurile – obiecte şi evenimente – la care ele se referă, un principiu amintind de revoluţia exegetică suferită de exegeza creştină în secolul al XIII-lea.52 Şi, asemeni lui Maimonide şi ulterior lui Toma d'Aquino, Ibn Ezra îşi fundamentează doctrina alegorizării admisibile pe proprietăţile limbajului. Prin natura lui, limbajul este ambiguu şi analogic: proiectăm familiarul pe nefamiliarul „de deasupra şi dedesubtul nostru". Într-adevăr, Ibn Ezra dezvoltă o doctrină exegetică despre *analogia entis* pentru a explica crearea omului „după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu". Pe scurt, ca principiu exegetic, „Scriptura vorbeşte limba oamenilor" se referă în cele din urmă la un corpus de teorii privitoare la proprietăţile limbajului sacru. Limbajul revelaţiei foloseşte elemente din sfera familiarului şi a naturalului cu scopul de a le transcende; iar această procedură este însăşi o proprietate a limbajului oamenilor, operând prin intermediul analogiilor şi al metaforelor.

3. Principiul secularizat: *Spinoza*

Influenţa lui Ibn Ezra asupra exegeţilor evrei a fost considerabilă; multe interpretări au devenit cunoscute creştinilor care studiau *veritas hebraica* abia după Nicolaus Lyranus. Dar nici exegeza medievală iudaică şi nici cea creştină nu au înţeles vreodată pe deplin, şi nici nu au adoptat, metoda lui Ibn Ezra de alegorizare minimal-contextuală. Multă vreme, principiul exegetic al acomodării a servit mai ales reconcilierii raţiunii cu revelaţia. Momentul adevăratului impact al lui Ibn Ezra a survenit odată cu începuturile criticii biblice, în secolul al XVII-lea. Mă grăbesc să adaug că nimic nu era mai străin de intenţiile lui Ibn Ezra decât să pună la îndoială autenticitatea sau originea revelată a Scripturilor. Majoritatea observaţiilor folosite de criticii biblici în anumite scopuri sunt exemple în care el le-a respins – păstrându-le astfel – argumentele aduse împotriva consecvenţei şi autenticităţii naraţiunii biblice. Critica biblică nu a început *de novo*; multe întrebări fuseseră formulate de exegeţii tradiţionali, iar unele răspunsuri fuseseră date de polemiştii păgâni clasici antievrei şi anticreştini.53 Mai important decât remarcile critice spicuite din scrierea lui Ibn Ezra a fost modul de utilizarea prin

cipiului acomodării, care s-a dovedit lesne susceptibil secularizării. El a fost pus la punct – sau, dacă doriţi, pus pe picioare – de Spinoza.

Tratatul teologico-politic scris de Spinoza conţine unul din primele documente de critică biblică. Linia despărţitoare dintre exegeză şi critică nu este întotdeauna limpede trasată. Ca definiţie preliminară, e suficient să spunem că critica biblică este indiferentă, dacă nu chiar ostilă, autentificării Bibliei ca document supraomenesc. Aici, ca şi în alte locuri, Spinoza nu se opune pe faţă terminologiei şi principiilor teologice ale Evului Mediu. Strategia lui este mai subtilă: le atribuie semnificaţie contrară. Providenţa „generală” şi cea „specială”, afirmă

el, sunt termeni legitimi – dar numai dacă sunt înţeleşi ca două categorii de legi universale ale naturii! 54 La fel, „Scriptura vorbeşte limba oamenilor” este un principiu legitim – dar numai dacă este înţeles în ideea că, de vreme ce autorul este om, sensurile Scripturilor îi redau limba.55

Indiferent dacă ne gândim la Moise sau la Ezdra, autorul Scripturilor era un om care a redat viziunea despre lume a vremii. Exegetul nu trebuie să presupună *a priori* în ce constă această viziune despre lume, ori să o forţeze să se conformeze adevăratei metafizici. Să luăm de pildă imaginea lui Moise despre Dumnezeu.56 în Deuteronom 4: 24, citim: „Căci Domnul Dumnezeul tău este foc mistuitor, Dumnezeu gelos”. * Oare acest verset trebuie interpretat literal sau alegoric? Este sau nu este antropomorf? Niciun punct de vedere filosofic din afară nu trebuie să ne călăuzească. Mai degrabă ar trebui să stabilim din context un principiu intern de alegorizare admisibilă. Ştim că Pentateuhul respinge imaginile corporale ale lui Dumnezeu. „Un foc mistuitor” (*esh ochla*) ar putea fi alegorizat, cu atât mai mult cu cât în altă parte focul reprezintă o metaforă a geloziei şi a răzbunării; „un Dumnezeu gelos” *(el kana*) se referă la un atribut psihic – şi nu găsim nicăieri în Scriptură obiecţii referitoare la atributele psihice. Interpretarea trebuie să fie literală. Imaginea lui Moise despre Dumnezeu este imaginea unui Dumnezeu fără corp, dar având suflet – o imagine nefilozofică într-adevăr, întrucât *ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerumP* Nu poate exista suflet în lipsa unui corp corespunzător, căci ambele denotă una şi aceeaşi constelaţie de acte. Biblia este o carte scrisă de omul primitiv în limba lui, căreia nu i s-a putut sustrage. Este mai degrabă un document istoric decât unul peren: acesta este modul în care a utilizat Spinoza principiul exegetic al acomodării. Limbajul teologic, înainte de a fi abandonat, a fost golit de conţinut; sau, mai bine spus, a fost răsturnat cu capul în jos.58

C. ACOMODARE ŞI LEGEA DIVINĂ

1. Sacrificiile ca acomodare divină: *literatura*

creştină timpurie

Acomodare divină la „limba oamenilor” a devenit, cum am văzut, o formă de gândire exegetică aproape indispensabilă. Ea a mai inspirat – fără să le implice

— Biblia, ed. cit., p. 199 (n.ed.).

C. ACOMODARE ŞI LEGE DIVINĂ

193

În vreun fel – o mulţime de speculaţii legate de acomodarea divină la istoria omenirii. Primele apărau adevărul revelaţiei, cele ulterioare – înţelepciunea şi dreptatea ei. Faptul că în istorie Dumnezeu şi-a adaptat acţiunile la capacitatea oamenilor de a le primi şi percepe presupunea o noţiune, oricât de vagă, de evoluţie socială şi culturală relativ autonomă a unor oameni sau a tuturor oamenilor; tentativele de a uni planul divin al mântuirii cu evoluţia intrinsecă a omenirii prin mijlocirea unei pedagogii divine a reprezentat, cu începere din secolul al II-lea, coloana vertebrală în filosofia creştină a istoriei. Ele atribuiau, cel puţin la nivelul interpretării teologice, o diferită *qualitas tempomm* diferitelor perioade istorice.59 Procedând astfel, au ajutat la formarea categoriilor gândirii istorice folosite odată cu secolul al XVII-lea. Dar înainte de a ne îndrepta către speculaţiile mai ample, şi poate mai interesante, despre lucrarea providenţei de-a lungul întregii istorii, ar fi nimerit să urmărim evoluţia celei mai timpurii, mai persistente şi mai elaborate interpretări acomodaţioniste a unei instituţii din trecut – legile din Biblie privitoare la sacrificii şi ceremonii. Ea a servit într-un fel ca punte de legătură între utilizarea exegetică şi cea istorică a principiului; şi a servit cu siguranţă drept paradigmă.

Primele indicaţii despre interpretarea acomodaţionistă a legii sacrificiului în tradiţia iudaică nu reprezentau mai mult decât o reacţie de tipul strugurilor acri faţă de încetarea sacrificiilor după distrugerea Templului (70 d.Hr.). *Vajikra Rabba*, comentând Lev. 17: 7, îi atribuie rabinului Pinhas ben Levi opinia conform căreia sacrificiile nu au fost decât o concesie făcută obiceiurilor

politeiste; Dumnezeu le-a folosit pentru o şi mai completă eradicare a idolatriei. „[Comparaţie cu un prinţ pe care cugetul l-a părăsit şi care mânca hoituri şi carne însângerată [*trefot*]. Regele a spus: «[Lucrurile] astea să fie întotdeauna pe masa mea, şi el se va lecui de la sine.» Tot astfel: De vreme ce Israel a simţit o atracţie nesăţioasă pentru idolatrie şi sacrificiile aduse în Egipt... Dumnezeu a spus: «Fie ca ei să-mi aducă mereu sacrificii în tabernacol, şi atunci se vor dezice de idolatrie şi vor fi mântuiţi. w „60 Părinţii Bisericii au recurs la interpretări similare ori de câte ori serveau unor scopuri apologetice sau polemice61; exegeţii antiohieni, în particular Teodoret de Cyr, le-au transformat în principiu her-meneutic sistematic, foarte potrivit pentru combaterea exceselor interpretărilor alegoric-pneumatice de provenienţă alexandrină. În comentariul la Levitic, Teodoret rezumă ceea ce „a explicat în multe locuri”, în cuvinte foarte apropiate de cele ale textelor iudaice Midraş.*62 Unul* din elementele teoriei lui a apărut mult înaintea tuturor acestor referinţe – iudaice sau creştine –, în argumentele polemiştilor antievrei. Cultul şi legea mozaică – susţinea în esenţă reconstituirea antibiblică a istoriei evreilor de către Manethon – nu aveau în sine nimic original sau autentic, nefiind decât imaginea răsturnată în oglindă a cultului şi legilor egiptene.63

În una din cele mai cunoscute scrisori ale lui Augustin, găsim explicit şi riguros formulată legătura dintre interpretările de felul acesta şi ideea acomodării:

Se cuvenea [*aptumfuit*] ca Dumnezeu să pretindă sacrificii în vremurile mai vechi; acum însă lucrurile s-au schimbat, şi el rânduieşte cele potrivite timpurilor de faţă. El, care ştie mai bine decât omul ce anume aparţine prin acomodare fiecărei perioade de

timp [*quid cuique tempori accommodate adhibeatur*], rânduieşte, adaugă, sporeşte sau împuţinează instituţiile...

până când frumuseţea întregii istorii [saeculi], *ale* cărei părţi sunt perioadele acestea, se desfăşoară asemeni unei melodii minunate [velut *magnum carmen-.6**

Pusă în chestiune era înţelepciunea ritualurilor sacrificiale din vechiul Israel. Păgânii se întreabă: Dacă nu erau bune, de ce au fost instituite? Şi dacă erau bune, de ce au fost abolite printr-o nouă dispoziţie? Din nou, la fel ca în cazul omnipotenţei divine, polemicile păgâne nu sunt îndreptate împotriva ideii unui Dumnezeu unic, ci a noţiunii de Dumnezeu văzut ca persoană insistentă, intervenind arbitrar în istorie, capricios (*concilium*), dacă putem spune aşa. Ne amintim cum şi de ce s-a referit Celsus la noţiunea de providenţă divină specială ca la „perspectiva broaştei şi a viermelui".65 Unor asemenea oponenţi păgâni, Augustin le răspunde că procesul istoriei, departe de a fi arbitrar, este la fel de frumos, văzut ca întreg, precum cosmosul, şi din exact aceleaşi motive: părţile se potrivesc în interiorul întregului. În acord cu teoria estetică platoniciană, Augustin face distincţie aici, ca şi cu alte prilejuri, între „adecvat" *faptum*) şi „frumos" (*pulchrum*). Nu e nevoie ca părţile întregului să fie în sine frumoase; dar trebuie să se potrivească una cu cealaltă, dacă întregul trebuie să fie frumos. În alte locuri, Augustin concede chiar fiecărei perioade din viaţa unei persoane sau din procesul istoriei „o frumuseţe proprie" (*pulchritudo sua*) *66*, o frumuseţe relativă, căci semnele şi instituţiile fiecărei perioade istorice se potrivesc şi ele una cu cealaltă şi sunt adaptate capacităţii oamenilor de a le percepe şi a trăi prin mijlocirea lor.

Dacă, într-adevăr, autorii creştini tind adesea să deprecieze sau să nege valoarea sacrificiilor, ei nu uită niciodată cu totul tradiţia prin care acestea erau văzute ca pregătire sigură întru Cristos; ea şi-a făcut în cele din urmă loc chiar în *Glossa ordinaria61*. În tratatul „Despre originea şi evoluţia unor obiceiuri eclesiastice", un autor carolingian, Walahfrid Strabo, doreşte să apere diversitatea obiceiurilor şi a liturghiei în cadrul Bisericii *unice*; Biserica se adaptează diferitelor exigenţe ale

timpurilor şi locurilor. Dumnezeu însuşi a dat exemplul unei asemenea flexibilităţi. Înaintea legii (*ante legem*), cultul demonilor stăpânea pământul; legea sacrificiilor era în acelaşi timp o concesie făcută acestui cult şi cel mai bun mijloc de a-l combate: „Atotputernicul şi răbdătorul creator, întotdeauna dornic să-şi ajute creaturile, ştia că, datorită slăbiciunii muritorilor, nu le putea înlătura dintr-odată toate obişnuinţele". 68 Anselm de Havelberg, ale cărui reflecţii pe tema diversităţii ordinelor religioase le voi discuta mai târziu, şi le întemeia pe argumente similare.69

Legea dată lui Israel a fost „bună pentru vremea aceea" 70 (*bonum în suo tempore*) *lx*; tragedia evreilor, afirmă Ioachim din Fiore72, este că ei „au refuzat să se schimbe odată cu timpurile". *Processus religionis13* nu a încetat nici în vremurile creştine: era nevoie de mai multe miracole pentru a-i convinge pe oamenii de la începuturile creştinismului decât sunt necesare acum. Apariţia ereziilor a impus naşterea dogmelor – de unde rezultă că înşişi ereticii au un rol în planul divin al istoriei. Religia aşadar a progresat în acord cu perfecţionarea capacităţilor omeneşti. Cunoaşterea, fie şi religioasă, a sporit în timp.74 Oare asta înseamnă că s-a schimbat însăşi credinţa chiar printre adevăraţii adoratori ai lui Dumnezeu care au existat dintotdeauna? Secolul al XII-lea a dezbătut în repetate rânduri această problemă.75 Un interes special îl prezintă soluţia lui Hugo de St. Victor. Expunerea sistematică a sacramentelor – considerată uneori prima *Summa* teologică – este în întregime istorică; sacramentele sunt discutate în ordinea introducerii lor pe parcursul „lucrării de restaurare" a omenirii. Ele au fost adaptate condiţiilor schimbătoare ale „bolii" omenirii, fiind introduse mai degrabă treptat (*paulatim*) decât dintr-odată (*subito et precipitanter*), astfel încât au existat întotdeauna perioade de tranziţie.76 Credinţa sporea, dar nu în substanţă (*materia fidel*), ci mai curând în eficacitate. În fiecare dintre cele trei perioade ale mântuirii găsim toate trei grupele – cei „făţiş răi", cei „aparent buni" şi cei „cu

adevărat buni”; ultimii pot fi, şi au fost, poate întotdeauna, în minoritate, dar acum ei au posibilitatea să acţioneze *public* şi, în consecinţă, mai eficient.77

Inspirat de surse iudaice sau creştine – ori de amândouă –, un binecunoscut convertit din secolul al XII-lea, Petrus Alfunsi, a transformat ideea acomodării într-un argument antimusulman. În „Dialoguri”, vechiul lui ego, Moise, discută cu noul lui ego, Petrus: dacă ar dori să se alăture celei mai raţionale şi mai progresiste religii, de ce nu o îmbrăţişează pe cea mai nouă dintre ele – islamul? Deoarece, răspunde Petrus:

Oamenilor din vremea lui Mahomed, lipsiţi de lege, de Scriptură, ignorând toate valorile cu excepţia armelor şi agriculturii, dornici de desfrâu, dedaţi lăcomiei, li s-a putut predica cu uşurinţă [numai] ce doreau. De-ar fi procedat altminteri, nu i-ar fi putut atrage către legea lui.78

Toate aceste tradiţii privitoare la acomodare, mai cu seamă cele centrate pe relativizarea istorică a legii sacrificiilor, şi-au croit drum în scolastica de mai târziu. Scolasticii erau familiarizaţi şi cu o interpretare similară mult mai radicală şi mai elaborată – *Moreh nevukhim* [Călăuza şovăielnicilor] de Maimonide.

2. Maimonide despre nedeterminarea naturii

În *Moreh nevukhim* 3.26 – 56, Maimonide îşi expune filosofia juridică, doctrina despre „temeiurile poruncilor”.79 Contrar disjuncţiei să’adiene dintre poruncile supunerii (*mitsvot shim iyof*) şi ale raţiunii (*sikhliyot*), care combină terminologia *Kalam-ului* cu reminiscenţe midraşice80, Maimonide susţine că fiecare precept în parte posedă o structură duală şi poate fi considerat o poruncă a raţiunii şi una a supunerii în acelaşi timp. Fiecare poruncă serveşte unui scop raţional: „Legea lui Dumnezeu este perfectă” (*torat hashem temima*). Dar supunerea justă la fiecare poruncă nu ar trebui dictată de o înţelegere a finalităţii acesteia: ea trebuie să se bazeze pe *potestas coactiva* a legii, pe faptul că reprezintă voinţa suveranului.81 Maimonide este astfel obligat să caute o raţionalizare specifică a acelor porunci – legi ceremoniale

şi cele privitoare la hrană – cărora Sa’adia le atribuia doar o raţiune de a fi generică. O constituţie perfectă, susţinea Sa’adia, trebuie să includă unele porunci iraţionale – o ocazie pentru supuşi de a-şi manifesta fidelitatea oarbă; în strădania de a demonstra că legea scrisă şi cea orală alcă

tuiesc o constituţie desăvârşită, valabilă pentru toate societăţile şi toate timpurile, Sa’adia a trebuit să limiteze numărul unor asemenea „porunci ale supunerii” la minimum. Maimonide, care punea la îndoială însăşi această axiomă de filosofie juridică a lui Sa’adia, avea nevoie de un nou punct de pornire. El a început, cum s-a procedat de atâtea ori, încercând să redefinească semnificaţia unor vechi întrebări.

Ce căutăm de fapt când „cerem” *temeiul* unei porunci? E nevoie ca raţiunea de a fi a unei anumite legi să acopere fiecare parte şi detaliu al ei? într-un răspuns preliminar, Maimonide face o analogie strictă între legile naturii şi legile societăţii.82 în partea a II-a a *Călăuzei*, Maimonide a dezvoltat una din cele mai originale filosofii ale ştiinţei din Evul Mediu. A demonstrat acolo nu doar că există legi ale naturii (structuri ordonatoare ale naturii), condiţionate în sine de voinţa lui Dumnezeu; dar şi că fiecare dintre ele trebuie să includă, prin definiţie, un reziduu de incertitudine, un element de nedeterminare. Nicio lege a naturii nu este complet determinată, şi niciun fenomen natural nu este complet determinat, nici măcar în mintea lui Dumnezeu.83 Pentru a ilustra acest lucru, fie-mi îngăduit să inventez un exemplu. Să presupunem că toate mesele trebuie făcute din lemn; să mai presupunem că cea mai potrivită esenţă lemnoasă pentru mese este mahonul şi că cel mai bun mahon se găseşte doar într-o pădure îndepărtată din Indonezia. Un tâmplar doritor să facă o masă desăvârşită are toate motivele să aleagă mahonul şi să străbată drumul până la amintita pădure. Dar o dată ajuns acolo, se va vedea confruntat cu două sau mai multe posibilităţi la fel de rezonabile. Să aleagă copacul din

dreapta, ori pe cel din stânga? Căci trebuie să aleagă, şi amândoi sunt la fel de potriviţi. Scopul nu poate să determine actualizarea materială în toate privinţele, până la cel din urmă amănunt; o „determinare completă" este exclusă de însăşi structura materială a lumii noastre. În acelaşi fel, poate (de fapt, trebuie) să existe o finalitate a universului, dar aceasta nu reglementează toate amănuntele. Finalitatea universului ar putea să pretindă circularitatea orbitelor corpurilor cereşti, dar nu justifică în mod necesar diferitele viteze sau culori ale planetelor.84

Maimonide pare să-şi fi dat seama că, din punct de vedere tehnic, conceptul aristotelic de materie implica două teme explicative diferite.85 Era atât un principiu al potenţialităţii cât şi un *principium individuationis*. Maimonide diminuează importanţa celei de-a doua conotaţii a materiei; pentru el, materia devine în primul rând sursa contingenţei din întregul univers, nu doar din tărâmul sublunar, între formele esenţiale (legi, necesităţi) şi materia ca simplă potenţialitate (contingenţă, posibilitate) se află o ierarhie de structuri contingente – *causae finales* – care justifică individuaţia (adică particularizarea) tuturor singularelor. Lumea naturală este prin urmare un *continuum* de momente ale acomodării planului divin la substraturi indiferente, dacă nu chiar ostile. Influenţa unor părţi ale acestei doctrine asupra filosofiei scolastice a fost considerabilă. Unele aspecte ale ei le-am discutat anterior.86 într-un sens, la Maimonide principiul nedeterminării e mai aproape de fizica modernă decât de cea clasică: fizica modernă postulează şi ea un principiu al nedeterminării, nu ca limită a cunoaşterii noastre, ci ca nedeterminare obiectivă intrinsecă naturii înseşi.87

C. ACOMODARE ŞI LEGE DIVINĂ

197

Principiul nedeterminării şi principiul corespunzător al acomodării i-au permis lui Maimonide să reformuleze ceea ce Kant va numi ulterior „argumentul fizico-teologic" – dovada existenţei lui Dumnezeu din ordinea universului.

Dacă universul în totalitate şi în toate privinţele ar fi bine ordonat, ar fi necesar prin sine şi nu ar presupune o mână ordonatoare. Argumentul fizico-teologic nu presupune nici că universul este complet ordonat, nici că este complet haotic (în maniera nominalismului extrem proferat de *Ishari'a*), ci că ordinea este impusă elementelor eterogene care nu pretind sau presupun prin sine această ordine anume.88 Argumentul bazat pe particularizare fusese folosit de *Kalam*; Maimonide i-a dat forma echilibrată sub care a rămas în vigoare până la Kant.

Principiul nedeterminării i-a permis să prezinte numeroase miracole – sau, mai bine zis, exemple ale providenţei speciale – fără a viola legile naturii.89 Miracolele sunt, în majoritatea lor, dar nu întotdeauna, luate din rezervorul cu rămăşiţe de contingenţă de la toate nivelurile naturii. Maimonide numeşte miracolele de acest fel „miracole din categoria posibilului" (*moftim misug… ha ef-shari*).*90*

3. Nedeterminare, acomodare şi „temeiurileporuncilor".

Exact acelaşi model de gândire este folosit de Maimonide pentru a clarifica ce anume căutăm în „temeiurile poruncilor" (*ta ame hamitsvot*). Să luăm, de exemplu, sacrificiile. Având în vedere finalitatea lor, putem fi în măsură să explicăm în primul rând necesitatea instituirii sacrificiilor; „dar faptul că un sacrificiu constă dintr-un miel, iar altul dintr-un berbec, că numărul lor este determinat – aceste lucruri nu pot fi în niciun fel justificate, şi oricine încearcă să le găsească o motivaţie dă dovadă de curată nebunie" 91. Decât să căutăm pentru fiecare lege un principiu care s-o determine întotdeauna, trebuie să încercăm a găsi o raţiune de a fi contingenţă. Maimonide a descoperit o asemenea raţiune în circumstanţele istorice concrete în care aceste legi au fost date la început Israelului. Sacrificiile şi majoritatea legilor privitoare la hrană nu sunt în sine benefice pentru orice societate şi în orice moment. Cele dintâi sunt cu deosebire suspecte, deoarece invocă asociaţiile antropomorfe ale

unei divinităţi care adulmecă sau mănâncă. Având în vedere vigoarea cu care Maimonide a eliminat din conceptul de Dumnezeu chiar cele mai abstracte atribute pozitive ale esenţei92, instituţia sacrificiului trebuie să i se fi părut nedemnă de o comunitate cu adevărat monoteistă, într-adevăr, el o interpretează ca o rămăşiţă a culturii politeiste universale Sa'aba, predominantă pe vremea lui Avraam şi a lui Moise. Crezurile abominabile ale acesteia erau atât de adânc înrădăcinate şi de răspândite, încât nu puteau fi cu totul eradicate printr-un unic act cuprinzător de revelaţie şi legislaţie.93 Natura umană nu trece brusc de la o extremă la alta („Lo yishtane teba ha Adam min hahefekh el hahefekh pit om: natura non facit saltus"). Dacă i s-ar fi cerut la început lui Israel să înceteze practica sacrificiilor, ar fi fost la fel de imposibil precum „a cere astăzi (unei comunităţi religioase) să renunţe la rugăciune în favoarea meditaţiei pure". Doar un miracol ar fi putut transforma dintr-odată mentalitatea politeistă într-una pe deplin monoteistă, dar Dumnezeu nu doreşte să acţioneze

„Contra naturam". El preferă să acţioneze mai degrabă cu ajutorul naturii, să-şi adapteze planurile la circumstanţele contingente existente, să folosească elementele contingente din cadrul naturii pentru a o schimba. În loc să eradicheze de la început, printr-un act miraculos, toate tendinţele politeiste din comunitatea monoteistă care se năştea, el a preferat să folosească elementele mentalităţii şi culturii politeiste pentru a schimba treptat chiar această mentalitate. Sacrificiile au fost admise cu maximum de restricţii şi cu intenţii modificate. Ele sunt transformate în eroare rodnică.

La fel cum *objektiver Geist* al lui Hegel foloseşte libertatea subiectivă, egocentrică a omului pentru a grăbi ţelurile obiective ale istoriei94, tot astfel şi Dumnezeul lui Maimonide combate politeismul cu propriile arme şi

utilizează elementele de cult ale acestuia ca o rodnică iluzie. Maimonide vorbea despre „viclenia lui Dumnezeu” (*ormat hashem utebunato*; *talattuffi allahu*) *95* acolo unde Hegel va vorbi despre „viclenia raţiunii” (*List der Vernunft*). Punctul lor comun constituie în acelaşi timp şi aspectul care îi deosebeşte. La Hegel, la fel ca la predecesorii lui, *List der Vernunft* – „vicii private, beneficii publice” la Mandeville, sau „providenţă” la Vico – articulează un sens al autonomiei absolute a istoriei omenirii şi mecanismelor sale de autoreglare. Asemeni tuturor celorlalte versiuni medievale ale economiei divine, Maimonide permite cel mult o autonomie relativă evoluţiei colective a omului.96

Maimonide demonstrează cu nenumărate detalii cum fiecare precept presupus „iraţional” reprezintă o contramăsură la una sau alta dintre practicile să aheene. Prea puţin importă că s-a aheenii, despre care Maimonide vorbeşte cu entuziasmul autentic al descoperitorului, erau în realitate o mică rămăşiţă a unei secte gnostice din secolul II s-au III d.Hr., şi nu o comunitate universală polite-istă97 – de observat că Maimonide foloseşte denumirea musulmană *umma* pe care şi-au atribuit-o. Greşeala în identificarea premiselor legii mozaice l-a făcut pe Graetz să considere „plate” explicaţiile maimonideene.98 Dar mai rămâne posibilitatea ca argumentul lui Maimonide să fie din nou credibil ca metodă, mai curând decât prin valabilitatea reală a reconstituirii istorice.

Totuşi, am văzut că interpretarea sacrificiilor drept concesie divină făcută uzanţelor politeiste, doar pentru a stârpi mai radical idolatria, nu era total nouă nici măcar în tradiţia iudaică. Câteva observaţii care ne aduc aminte de pasajul mai sus citat din *Leviticus Rabba* – pe care Maimonide, în mod destul de ciudat, nu îl menţionează niciodată – pot fi adunate din autorii evrei anteriori lui Maimonide. Una din sursele directe puteau fi observaţiile cârâitului Qirquasani.99 Ca şi cum doctrina lui Maimonide ar fi doar altă versiune a principiului medieval al

acomodării. Dar să ţinem seama de următoarele. Niciuna din aceste tradiţii nu este realmente preocupată de reconstituirea semnificaţiei originare a instituţiilor biblice juridice şi rituale în cadrul lor istoric uitat. Maimonide a ridicat o asemenea reconstituire la rang de metodă. Teoria lui nu numai că explică în amănunt cum cultura „uitată" Sa'aba poate justifica părţile obscure ale legii; ea explică totodată de ce aceste prime „temeiuri ale poruncilor" au fost uitate şi trebuie acum reconstituite cu atâtea eforturi. Intenţia legiuitorului a fost eradicarea oricăror reminiscenţe ale abominabilelor rituri şi convingeri ale *umme*i să aheene. Faptul că motivaţiile unor porunci au fost uitate este şi aceasta o mărturie a succesului „vicleniei" sau pedagogiei divine. Şi nu doar printre evrei: întreaga lume locuită, crede Maimonide, este de-acum monoteistă.100

Într-adevăr, Maimonide nu se sfieşte să folosească structuri interpretative similare pentru a explica reziduurile politeiste din cadrul islamului – într-o manieră mult mai sofisticată decât Petrus Alfunsi. În faimoasa scrisoare către Obadia Prozelitul, el neagă faptul că un cult precum Kaaba ar fi din categoria „depunerii pietrelor în onoarea lui Mercur": musulmanii, ce-i drept, au moştenit cultul de la părinţii lor idolatri, dar i-au atribuit o semnificaţie nouă monoteistă.101 Atitudinea faţă de creştinism era mai ambiguă; dar el vedea în creştinism şi în islam un stadiu necesar, deşi negativ, în aşteptarea epocii mesianice.

4. „Videnia lui Dumnezeu" în istorie

Pasaje disparate din scrierile lui Maimonide întregesc o imagine distinctă despre cursul şi fazele istoriei omenirii văzută ca dezvoltare a monoteismului. Este un proces gradual care va fi urmat de o perioadă nedefinită de monoteism universal necontestat şi a fost precedat de un proces gradual similar de politeizare. De la Enos la Avraam, monoteismul originar al lui Adam a degenerat prin poliarhie în politeism, care a permis apoi unei clase de preoţi să exploateze şi să terorizeze masele

superstiţioase.102 Dacă aceasta pare o imagine complet răsturnată a modelelor evoluţioniste aparţinând antropologilor secolului al XIX-lea, cauza se datorează unui acord fundamental şi unui dezacord la fel de fundamental. Viziunile raţionaliste, atât moderne cât şi medievale, ale dezvoltării (adevăratelor sau falselor) religii împărtăşesc aversiunea pentru mutaţiile radicale; singurul lor dezacord este punctul de pornire al procesului evoluţionist. Pentru Evul Mediu, cunoaşterea unicităţii lui Dumnezeu era parte din *lumen naturale*. Nu prezenţa, ci orice abatere de la aceasta necesita o explicaţie istorică; cu atât mai mult cu cât, cum se spune, Adam se întâlnea cu Atotputernicul frecvent şi direct, chiar dacă nu întotdeauna în termeni prieteneşti. Argumentele antropologice ale lui Schmidt în favoarea priorităţii acelui *Urmonotheismusm* nu sunt altceva decât vechi teo-logumene în haine moderne – de pildă descrierea făcută de Eusebiu de Cezareea treptatei coruperi a „naturii regale" a omului prin politeism şi poliarhie şi restabilirii acesteia prin monarhie universală şi monoteism.104 întrebări similare îl preocupau pe autorul *înţelepciunii lui Solomon105*; din aceeaşi categorie face parte şi încercarea lui Maimonide de a reconstitui preistoria monoteismului.

A doua perioadă din istoria esenţială a omenirii începe odată cu întemeierea unei comunităţi monoteiste. „Predica neconvingătoare" a lui Avraam106 nu era suficientă pentru a-i opri pe adepţi să recidiveze: masele erau, şi mai sunt, atrase de superstiţii, şi numai legile le pot menţine în limitele religiei. Legi care, aşa cum am văzut, au fost stabilite de „viclenia lui Dumnezeu" astfel încât să utilizeze imagini şi rituri politeiste cu intenţia abolirii lor. Emergenţa unei mentalităţi monoteiste era lentă şi dificilă: „tantaie molis erai Romanam condere gentem". / într-atât a fost de greu să se întemeieze naţiunea romană /. Ritmul

gradual şi lent sunt, cum am remarcat, trăsăturile

formale ale schimbării naturale – aici şi în versiunile creştine ale principiului acomodării începând cu Irineu de Lyon.

Dacă transformarea unei naţiuni mici în comunitate monoteistă era un proces lent şi dificil, monoteizarea întregii *oikumene* era şi mai dificilă. Acesta este un proces dialectic şi profund dramatic, călăuzit din nou de lucrarea vicleşugului divin. „Naţiunile lumii" doresc în repetate rânduri să distrugă poporul lui Israel, a cărui alegere o invidiază (chiar dacă, se poate adăuga, o neagă).107 Ele generează ideologii distructive succesive – Maimonide le numeşte „secte" –, una mai sofisticată decât alta, deşi toate există şi în prezent, corespunzând aşadar în mare celor „patru monarhii" din Cartea lui Daniel.108 După ce au dat greş în încercarea de a distruge adevărata religie prin forţă sau persuasiune argumentativă (elenizare), naţiunile lumii au recurs la vicleşug. S-a ivit o a treia sectă, care imita limbajul fundamental al religiei monoteiste revelatoare, pentru a susţine o lege contradictorie, astfel încât mintea să fie deconcertată şi să provoace anularea atât a originalului cât şi a imitaţiei acestuia. „Aceasta face parte din categoria vicleşugurilor pe care le-ar născoci un om foarte răzbunător, având intenţia de a-şi ucide vrăjmaşul şi de a supravieţui; dar dacă aşa ceva nu îi stă în putere, va căuta un prilej în care atât el cât şi duşmanul să fie ucişi". Totuşi, în măsura în care această sectă şi cele similare – creştinismul şi islamul – *imită* o mentalitate monoteistă, ele ajută, împotriva voinţei lor, la propagarea şi pregătirea acceptării adevăratei religii; printr-un şiretlic divin, propriul vicleşug se întoarce împotriva lor; sau, mai bine spus, vicleşugul se dovedeşte a fi fost, de fapt, de la bun început vicleşug divin. Efectul rezistenţei lor în faţa adevărului este o *preparatio messianica* negativă (sau, în formularea fericită a lui H.H. Ben-Sasson, *o preparatio legis*). În sensul acesta cred că trebuie interpretată afirmaţia conform căreia creştinismul şi islamul „pavează calea regelui Mesia" 109.

Atenţia ne-a fost atrasă în repetate rânduri de unele

analogii între folosirea istorică a principiului acomodării de către Maimonide şi pandantele creştine ale acestuia. Rolul cuprinzător atribuit de Maimonide „vicleşugului" divin ne reaminteşte şi de una dintre cele mai originale lucrări de speculaţie istorică din secolul al XII-lea: *Dialogi* de Anselm de Havelberg.110 În istorie, *spiritus sanctus* îşi acomodează lucrările nu doar la nivelul de percepţie al omului, ci şi la stratagemele din ce în ce mai rafinate ale lui Satan: fiecare din cele şapte *status ecclesiae* succesive se caracterizează printr-o opoziţie mai puţin evidentă, şi prin urmare mai periculoasă, a duşmanului, în cea de-a patra *status ecclesia*, Anselm îl vede pe Satan pătrunzând în Biserică prin prefăcătorie şi imitaţie, „sub praetextu religionis", prin „falşi fratres", mişcare pe care Duhul Sfânt o contracarează printr-o diversitate de direcţii noi, nealterate, de religiozitate. Inutil să mai spunem că asemenea analogii nu sugerează o influenţă mutuală directă; interesul lor constă tocmai în circumstanţa că aceste forme de gândire aparţin unor orizonturi culturale atât de disparate. Căutarea unei semnificaţii teologice a istoriei juca un rol mult mai important în iudaism şi creştinism decât în islam. O similitudine a problemei conduce uneori la modele de răspuns oarecum similare.

C. ACOMODARE ŞI LEGE DIVINĂ

201

Revenind la Maimonide, observăm că, deşi planurile tuturor acestor „secte" sunt sortite eşecului, ele îi aplică totuşi lui Israel lovituri fizice şi mentale severe. Lui Israel îi este sortit să dăinuie în pofida risipirii şi devierilor. Între tipurile uzuale de teodicee istorice – adică încercări de a investi cu semnificaţie discrepanţa dintre a fi poporul ales al lui Dumnezeu şi prezenta umilinţă a împrăştierii –, Maimonide ocupă o poziţie unică. Explicaţia lui nu este nici de tip catartic, nici misionar, şi nici soteriologic.111 Nici purificarea şi pedepsirea păcatelor vechi, nici răspândirea seminţelor *logos*-ului, şi nici suferinţa pentru păcatele naţiunilor în vederea mântuirii lumii nu sunt pentru Maimonide raţiunea esenţială de a fi a *galut-ului*.

Limbajul lui este mai curând sacrificial-martiriologic. Israel este constant invocat să depună mărturie. De nenumărate ori, Israel se oferă ca sacrificiu, *korban kalil1 2*, pe tot parcursul acestei lungi faze a istoriei omenirii.

Ultima perioadă, şi anume epoca mesianică, va transforma în cele din urmă recunoaşterea ostilă şi implicită a primatului spiritual al Israelului – pe care multe popoare îl împărtăşesc împotriva voinţei şi cuvântului lor – într-o recunoaştere explicită, mai mult sau mai puţin voluntară, a comunităţii lui Israel ca cea mai perfectă şi mai paradigmatică societate. Va fi un timp al abundenţei materiale şi al siguranţei113, dar nu şi al egalităţii depline între oameni sau popoare, în toate privinţele, epoca mesianică a lui Maimonide este o parte a istoriei, capitolul final din lunga istorie a monoteizării lumii. În orizontul medieval creştin există o singură viziune eshatologică părând să semene sub acest aspect cu cea a lui Maimonide: versiunea lui Ioachim din Fiore pentru *tempus spiritus sandi*. Dar similitudinile sunt numai de suprafaţă. Mileniul lui Ioachim, chiar dacă se situează în limitele istoriei, transcende în întregime procesele istorice.114

Bineînţeles, această interpretare accentuat contingenţă a unor vaste părţi ale legii revelate nu putea rămâne necontestată. Nahmanide, care în general vorbeşte cu respect despre Maimonide, îi respinge teoria sacrificiilor: „I-am văzut cuvintele… sunt lipsite de sens”. 115 Să fi relativizat oare Maimonide valabilitatea acelor precepte pe care le-a interpretat pe fundalul unei situaţii istorice concrete şi de-acum depăşite? Maimonide nu a abordat niciodată direct această problemă; ea urma să devină una din principalele teme ale controversei anti-Maimonide.116 Oare trebuie schimbate legile? Cum am văzut, Maimonide susţinea valabilitatea fiecărei litere de lege chiar în epoca mesianică. El include explicit restaurarea Templului şi sacrificiilor în planul lucrărilor mesianice. Atunci, precum înainte, legea va salva masele de la recăderea în superstiţiile de care sunt şi vor rămâne atrase. Maimonide nu era un Aufklärer *şi* nu credea într-o

Erziehung *des Menschengeschlechts* esenţială, adică în capacitatea maselor de a se ridica la nivelul unui filosof.117 Respectul maselor pentru lege se întemeiază pe credinţa în imuabilitatea legii. Ceea ce nu înseamnă că legea nu poate fi deloc modificată. Trebuie să recurgem din nou la doctrina maimonideeană a contingenţei. O lege bună – aceasta era esenţa doctrinei aristotelice a echităţii (eroiet Kaa) 118 – trebuie astfel formulată încât să fie îndeajuns de flexibilă spre a face faţă unor condiţii schimbate. Trebuie să fie precisă în „esenţa" ei şi să permită o „penumbră" de nedeterminare. Imuabilitatea absolută a legii poate fi o ficţiune necesară pentru

mase, dar jurisconsulţii fiecărei generaţii au dreptul şi datoria de a ajusta legea *în casu necessitatis*. *U9*

5. Paralele între gândirea scolastică şi începuturile gândirii moderne

Gândirea scolastică a utilizat din plin esenţa teoriei lui Maimonide, cu atât mai mult cu cât ea corobora tradiţii creştine mai vechi. E posibil ca interesul pentru această teorie să fie sporit datorită apariţiei unor erezii recente care, precum Marcion şi Gnoza odinioară, au abrogat originea divină a Vechiului Testament.120 Maimonide putea fi de asemenea chemat ca martor pentru a dovedi că înşişi evreii recunoşteau că această lege a fost „bună doar la vremea ei"; Raymundus Martini a pledat în acest spirit.121 Şi totuşi, în pofida frecventei citări, teoria a fost acceptată numai cu rezerve – nu prea diferite de cele pe care le-a întâlnit în mediile evreieşti. Pe de o parte, Guillaume d'Auvergne a susţinut teoria dând numeroase detalii luate din surse clasice privitoare la obiceiurile păgâne. Pe de altă parte – sublinia el –, combaterea idolatriei nu putea fi singura cauză a sacrificiilor: „Această cauză nu îşi află locul la Cain şi Abel". 122

Şi Toma a acceptat argumentul lui Maimonide doar ca explicaţie parţială, la nivelul pur literal al exegezei. Din punct de vedere simbolic, Vechiul Testament, istoria şi

instituţiile acestuia prevestesc Noul Testament; din punct de vedere literal, trebuie arătat că legea veche era adecvată vremii. Ca lege divină, se compunea din *moralia*, *caierimonialia* şi *iudicialia*.*123* Primul grup coincide cu postulatele legii naturii, iar cerinţele – Decalogul – sunt la fel de valabile în *toate* timpurile. Al treilea grup desemnează şi determină acele forme ale ordinii sociale (*communicaţio hominum ad invicem*) pe care legea naturii le stabileşte în principiu, dar lasă loc ingeniozităţii omeneşti de a le concretiza în timp şi spaţiu. Legea naturii, de exemplu, dictează necesitatea separării proprietăţii (*distinctio possessionum*) şi abrogarea acesteia de dragul binelui comun (*commune quoad usum*); termenii exacţi ai concretizării sunt lăsaţi pe seama legii definite – pozitive sau divine; în această privinţă, instituţiile biblice sunt o sursă de învăţăminte şi de experienţă printre altele, dar în niciun caz nu sunt un substitut pentru „ingeniozitatea minţii omeneşti" (*adinventio humanae rationis*). De aceea putea să spună Aegidius Romanus că starea politică este parţial naturală şi parţial un artefact. Cât despre al doilea grup de precepte divine – *caierimonialia* –, ele au, dincolo de implicaţiile figurative, o motivaţie generală şi una particulară: atitudinea corectă faţă de Dumnezeu presupune recunoaşterea faptului că tot ce are omul este de la Dumnezeu ca prim şi ultim principiu. Acest lucru este reprezentat de sacrificiu – să ne amintim că Toma include alegorii, metafore şi simboluri chiar la nivelul exegezei literal-istorice, în măsura în care sunt parte din *intentio auctoris*.*114* Dar aceasta s-ar fi putut petrece în multe feluri. Caracterul individual, concret, al sacrificiilor în Vechiul Testament a fost dictat de împrejurările istorice concrete ale instituirii lor, şi anume îndepărtarea lui Israel de idolatrie.125 Toma foloseşte în acest sens teoria lui Maimonide, îndepărtându-i totodată provocarea.

C. ACOMODARE ŞI LEGE DIVINĂ

203

Faptul că legile şi obiceiurile diferă în funcţie de timp şi loc era un lucru cunoscut de practica juridică în

Antichitate. Faptul că omenirea acumulează lent experienţă socială şi culturală a fost de asemenea, încă din vechime, un loc comun. Asemenea *topoi* au dobândit vigoare şi culoare în realitatea Evului Mediu târziu.126 Ideea acomodării ar fi putut să adauge o nouă dimensiune acestor consideraţii, ar fi putut călăuzi căutarea corespondenţelor şi a concordanţelor instituţiilor juridice, religioase şi politice care exprimă *qualitas temporum*. E greu de aflat dacă şcolile juridice din secolul al XVI-lea care-şi propuneau o interpretare istorică a dreptului roman au fost realmente inspirate din exemplele de explicaţie istorică dată originilor sacrificiilor.127 Cele mai bune zile ale teoriei lui Maimonide nu au fost în Evul Mediu, ci în secolul al XVII-lea: umaniştii au recunoscut afinitatea dintre viziunea lui şi a lor. El a ispirat primele studii de religie comparată, în special voluminosul tratat al lui John Spencer – „Despre legile rituale ale evreilor”.

Nu cred că lui Spencer i-a scăpat vreun exemplu, antic sau medieval, de interpretare acomodaţionistă a legii lui Israel. A adăugat o sumedenie de referinţe clasice proprii operei predecesorilor. Dacă Maimonide nu admitea că tuturor preceptelor li se poate da o justificare precisă, fie numai de ordin istoric, Spencer crede că toate preceptele pot fi interpretate în acest fel.128 Demonstrând limitarea în timp a fiecărei instituţii biblice, nu spera doar să contribuie la sporirea cunoaşterii, ci şi să-i combată pe evrei, pe catolici şi pe „fanatici”.129 Evreii de astăzi nu doresc să-şi înţeleagă legile, deoarece s-ar dovedi anacronice; îndrăzneţele începuturi ale unei interpretări istorice datorate lui Maimonide şi Abarbanel au fost prin urmare neglijate. Catolicii, se poate dovedi, au preluat multe din instituţiile care aveau semnificaţie doar în contextul originar, fiind obligaţi să le atribuie semnificaţii fantastice, pedant metaforice sau mistice. Fanaticii doresc să reînvie vechile legi israelite, sau chiar vechea „teocraţie” israelită în totalitate; ei trebuie deprinşi să înţeleagă caracterul temporal al Vechiului Testament, în contrast cu cel divin-etern al Noului Testament.130

Dar cartea lui Spencer nu înseamnă numai erudiţie şi polemică. El se deosebeşte prin metodă şi intenţii de predecesorii medievali. În locul unor corespondenţe mecanice, biunivoce (inversate) între preceptele individuale şi contra-exemplele lor păgâne, Spencer încearcă – nu întotdeauna cu succes – să reconstituie mentalitatea primitivă şi imaginaţia religioasă care o generează. La dispoziţia lui nu se află doar autorii clasici – dintre care mulţi, cum bine se ştie, au reflectat asupra originii propriei religii ca la un teritoriu străin, şi îndepărtat131 –, ci şi cele mai recente relatări din Lumea Nouă. Această încercare, chiar neînsemnată, de a reconstitui *mens auctorum*, se aseamănă cu strădania lui Spinoza de a reconstitui imaginea biblică a lui Dumnezeu. Amândoi acordă o atenţie specială implicaţiilor politice ale vechii teologii, reconstituite, a evreilor. Dumnezeul evreilor trebuia distribuit în rolul unui rege adevărat, Templul lui era o reşedinţă regală132, iar constituţia lui – una teocratică: doar astfel puteau fi forţaţi evreii să abandoneze religia egipteană asimilată prin servitute şi constrângere. Religia evreilor a revenit la un cult care, deşi mai primitiv, era mai simplu; într-adevăr, cu cât un cult – păgân sau nepăgân – este mai simplu, cu atât

IV. PROVIDENŢĂ DIVINĂ

Imaginea *sacrului* pe care o revelează este mai temeinică. Conceptul de sacru este întotdeauna asociat cu naturalul, sălbaticul, necultivatul, neatinsul. Din acest motiv, evreilor li s-a poruncit să-şi ridice altarul din pământ sau, mai târziu, din pietre întregi, neatinse.133

Trecerea de la simpla încercare de reconstituire a unor instituţii timpurii, păgâne sau iudaice, la tentativa de a reconstitui mentalitatea care a generat – sau a invocat – asemenea instituţii a conferit principiului acomodării o nouă putere euristică. Vico urma să o exploateze la maximum şi s-o definească drept o nouă metodă. Dar mai exista şi altă faţetă a conceptului medieval de acomodare; acesta a anticipat la rându-i folosirea universal-istorică a

explicaţiilor mâinii invizibile.

D. ACOMODARE ŞI CURSUL ISTORIEI UNIVERSALE

1. Istoria providenţială: *Biblia şi literatura apocaliptică*

Când şi de ce a fost pentru prima dată concepută istoria ca manifestare continuă a providenţei lui Dumnezeu? îmi cer scuze anticipat pentru o scurtă digresiune speculativă referitoare la originile unui sentiment distinct al istoriei. Majoritatea societăţilor antice din Orientului Apropiat – ba chiar majoritatea societăţilor antice pe care le cunosc – îşi plasau originea în timpurile mitice ale creaţiei lumii şi rasei umane. Acestea au fost întemeiate, cu toate instituţiile, *în Mo tempore* de zei şi semizei. Mitul din Ennumma Elish se încheie cu întemeierea cetăţii-stat a Babilonului.134 Foarte puţine societăţi antice erau dispuse să-şi recunoască originile relativ recente; dar vechii israeliţi şi, într-o oarecare măsură, grecii au admis acest lucru. Ambele societăţi sufereau, fiecare în felul său, de un acut sentiment istoric al tinereţii. Pentru iahvist, presupusul autor iudeu al celui dintâi strat de povestiri biblice135, părinţii fondatori ai naţiunii nu au trăit cu mai mult de jumătate de mileniu în urmă; iar israeliţii au devenit o naţiune (*goy*) abia acum un sfert de mileniu, în Egipt. Originea lui Israel şi-a ocupat locul în istorie – desigur în istoria recentă. m şi prin sine, conştiinţa de a fi o naţiune tânără era mai degrabă o povară decât un avantaj, un stigmat care făcea ca o comunitate să fie inferioară altora cu obârşie mai veche. Nobilimea autentică este întotdeauna de cea mai veche ascendenţă. Câteva din conotaţiile peiorative ale cuvântului „evreu”, ca persoană aparţinând unei clase inferioare (mai curând decât unui grup etnic distinct), s-au păstrat chiar în Biblie –, de exemplu, frecventele referiri la „sclavul evreu”, prin comparaţie cu cele la „omul [liber] din Israel”.136

Dar stigmatul a fost preschimbat în virtute. Într-adevăr, Israel este mult mai tânăr decât majoritatea

naţiunilor, dar şi mult mai mic. împrejurare compensată însă din plin de faptul că Dumnezeu *a ales* tocmai acest popor; Dumnezeu l-a transformat în popor. Conştiinţa istorică şi versiunea israelită a monoteismului au mers încă de la început mână în mână. Certitudinea de a te afla sub protecţia continuă şi privilegiată a unui Dumnezeu operând în istorie compensa vaga aducere aminte a originilor istorice recente. Toate vechile sărbători culturale israelite

au o semnificaţie istorică grefată pe relaţia lor originară cu ciclicitatea naturii: eliberarea de sub jugul egiptean, traversarea deşertului, înmânarea legii.

Mândria cu care istoricul trăind în vremurile de aur al monarhiei unite privea ascensiunea politică a lui Israel îndrumată de Dumnezeu până în vremea lui contrastează acut cu sentimentul unui prezent funest în intervalul dintre căderea monarhiei nordice (721 î.Hr.) şi distrugerea Iudeii (586 î.Hr.). Discrepanţa dintre pretenţia lui Israel de a fi poporul ales al lui Dumnezeu şi neputinţa prezentă cerea o nouă justificare a credinţei în providenţa divină. Profeţii au fost cei care au introdus o asemenea teodicee nouă şi revoluţionară, aproape dialectică. Ei au inversat credinţa comună conform căreia măsura puterii unei divinităţi e constituită de succesul comunităţii care îi este supusă prin legături de *religio*. Însăşi slăbiciunea lui Israel este o dovadă a imensei puteri a lui Dumnezeu. Puterea lui Dumnezeu se manifestă în folosirea celor mai mari imperii, asirian, babilonian şi egiptean, ca „varga a mâniei sale” (*mate za am*, îs. 10: 5 – 8) pentru purificarea lui Israel; dar aceste puteri ale lumii nu sunt conştiente de ea (*vehu Io chen yeda-me*) şi atribuie succesul propriei forţe. Aici, poate, s-a aflat prima versiune originală a „vicleniei lui Dumnezeu” sau a „vicleniei raţiunii”: urmându-şi propriul impuls orb pentru putere, naţiunile lumii servesc fără să ştie un scop superior.137 Dumnezeu mai veghează asupra lui Israel „precum un vultur cuibul, rotindu-se deasupra

puilor; întreaga istorie stă mărturie; Israel este aşadar îndemnat: „Adu-ţi aminte de zilele cele de demult, cugetă la anii neamurilor trecute!” (Deut. 32: 7).138 Deşi abia târziu Dumnezeu a făcut din Israel un popor, el i-a stabilit hotarele la începutul vremurilor, în vederea (viitorului) Israel; naţiunile lumii sunt acum un instrument în mâna sa pentru pedepsirea lui Israel; dar, într-o bună zi, îi va reda gloria de odinioară.

Trecerea de la mândria pentru realizările trecute şi prezente la premoniţia unei viitoare catastrofe şi speranţa în mântuire a devenit şi mai pronunţată în literatura şi imaginaţia apocaliptică apărută cu aproximativ două secole înainte de ascensiunea creştinismului. Un sentiment profund de completă alienare, de respingere a acestei lumi pervertite (cdeby), „pline de durere şi suferinţă” 139 marchează mentalitatea apocaliptică. Atitudinea ei faţă de lume este, în mod paradoxal, pasivă şi revoluţionară în acelaşi timp. Ea nu făcea decât rareori apel la o rezistenţă violentă împotriva puterilor acestei lumi, fiind totuşi răspunsul cel mai radical la pierderea autarhiei politice începând cu dinastia seleucizilor: rezistenţa pasivă în faţa oricăror puteri externe şi interne a fost exprimată printr-o nouă ideologie, o nouă viziune asupra providenţei. Perceperea întregului curs al istoriei, de la începuturile păcătoase până la sfârşitul inevitabil, ca desfăşurare continuă, deşi invizibilă, a unui plan divin secret preexistent, „scris pe tăbliţele divine”, îşi are originea în tradiţia apocaliptică. O cronologie, articulată în perioade şi subperioade distincte, din care speculaţiile istorice creştine urmau să îşi extragă ulterior sistemele de periodizare a istoriei140, nu lăsa loc activităţii omeneşti sau noţiunii unei ameliorări lente, graduale, a condiţiei umane. Această versiune a istoriei sublinia controversa apocaliptică conform căreia lumea „se grăbeşte către

— Biblia, ed. cit., p. 230 (n.ed.).

sfârşit” 141 şi nimic nu merită îndreptat sau salvat.

Noul eon, presimţit şi prezis, va fi cu toate acestea un eveniment revoluţionar, venind „ca un hoţ în noapte”; dar nu va sosi „adus de mâna omului”. Atunci, odată cu rânduiala cea nouă, „toate epocile şi toţi anii vor fi nimiciţi” 142. Istoricitatea şi schimbarea sunt caracteristicile eonului vechi şi corupt.

În această lume, unica misiune a propovăduitorului apocalipsei era răspândirea cunoştinţelor privind sfârşitul. Sectele apocaliptice – precum comunitatea de la Qumran – se considerau avangarda, reprezentanţii Lumii Noi printre ruinele şi tumultul Lumii Vechi. Puterea lor stătea în cunoaştere, semn al mântuirii. Într-adevăr, însăşi cunoaşterea sfârşitului este semnul cel mai sigur al apropierii iminente. Deoarece vizionarii apocaliptici împărtăşeau laolaltă cu instituţia iudaică normativă convingerea că profeţia a încetat odată cu sfârşitul vechii monarhii – convingere care a călăuzit procesul de canonizare al cărţilor biblice143 –, ei se abţineau să profetizeze şi au dezvoltat, prin urmare, două modalităţi alternative de demonstraţie pentru obsesiva lor aşteptare a sfârşitului: fie „descopereau” vechi profeţii ascunse, fie le „decodificau” pe cele bine cunoscute din Biblie. O apocalipsă propriu-zisă este o profeţie care se dă drept foarte veche, fiind oferită unei figuri venerate în Antichitate – Enoh, Moise, Daniel, Ezdra –, cu menţiunea de a o ascunde spre a fi redescoperită la sfârşitul vremurilor. Faptul că cele mai multe evenimente prorocite s-au produs întocmai este o dovadă de autenticitate; însuşi faptul că a fost redescoperită atestă că sfârşitul este aproape, căci doar la venirea sfârşitului ştiinţa despre apocalipsă va „spori”.144 „Decodificarea” profeţiilor existente (*peşer*) servea în mod diferit acelaşi scop.145 Profeţii din vechime nu îşi puteau înţelege profeţiile; doar acelora care făceau dovada unei conştiinţe neîntinate la vremea sfârşitului, „învăţătorii virtuţii” le arătau cum să decodifice fiecare profeţie astfel încât să îi dezvăluie adevăratul conţinut, şi anume prevederea ultimelor generaţii şi a sfârşitului lumii.146 Apoi, însuşi faptul că

posedă cheia descifrării cuvintelor profetice dovedeşte că ei, membrii sectei, sunt într-adevăr „vestigiile lui Israel”, iar tranziţia de la vechea lege la cea nouă este foarte aproape.

Fascinaţia în faţa succesiunii şi structurii exacte a perioadelor istorice, a istoriei lumii concepută ca întreg semnificativ, era o contribuţie de neomis din sentimentul iudaic şi creştin al istoriei.147 Dar în imaginea apocaliptică a mersului providenţial al istoriei nu era loc pentru iniţiativa sau evoluţia omului, pentru un progres *manifest* al omenirii (comparativ cu progresul *latent* al planului divin predestinat al istoriei). Ceea ce se poate spune şi despre primele documente creştine, independent de intensitatea şi importanţa pe care am atribuit-o elementelor apocaliptice conţinute. Creştinii se ştiau în „Noul Eon” anticipat de apocalipticii evrei, „împărăţia cerurilor” tocmai începuse. Dar nici prima venire a lui Cristos şi nici a doua nu se consideră pregătite de un proces evolutiv – nici măcar în versiunea istoriei mântuirii (*Heilsgeschichte*) după Luca, istorie care insista asupra misiunii pe care comunitatea o mai are în această lume. S-ar putea ca sfârşitul să nu fie chiar atât de aproape; el se va produce, dar momentul este imprevizibil.148 Distincţia paulinică între „copilăria” petrecută sub lege şi „maturitatea” în libertate sub noua credinţă este mai degrabă o metaforă juridică decât una evolutiv-bio-D. ACOMODARE ŞI ISTORIE

logică: „din cauza greşelii”, evreilor le-a fost impusă povara legii pentru a le spori sentimentul imperfecţiunii şi păcatului, pentru a sublinia necesitatea mântuirii. Deşi o „călăuză spre Hristos” *149, legea este o pregătire esenţialmente negativă; doar un nou act de graţie i-ar putea transforma pe „sclavi” în „moştenitori”, în acest sens trebuie interpretată faimoasa distincţie iniţiată de Pavel între perioadele de „dinaintea legii”, „de sub lege” şi „de sub graţie” – distincţie de origine apocaliptică.150

Primele scrieri creştine adaugă modurilor

apocaliptice de interpretare – descoperirea profeţiilor sau decodificarea textelor date – un al treilea. Se pare că de la început comunitatea creştină a căutat şi a găsit corespondenţe simbolic-structurale între legea veche şi cea nouă. Cain şi Abel, Iacob şi Esau, Raşela şi Lea, au devenit anticipaţii simbolice ale Bisericii şi Sinagogii. Adam, Moise şi David l-au prefigurat pe Cristos – al doilea Adam, mântuitorul ultim, regele cel adevărat. La fel şi Melchisedec – rege şi preot în acelaşi timp şi, asemeni lui Cristos, preot care nu se trage din spiţa lui Aaron. În repetate rânduri, Evangheliile arată cum Cristos nu a împlinit numai vechile profeţii, dar a şi reluat, prin viaţă şi moarte, evenimente epocale din trecut. Sacrificiul lui Isaac prefigurează sacrificiul de sine al lui Cristos, a cărui înaltă demnitate apare antitetică în comparaţie cu cea a israelitului; în timp ce marele preot din Ierusalim ispăşeşte păcatele comunităţii sacrificând ceva, Cristos s-a sacrificat pe sine.151 Iar cei doisprezece apostoli au fost prefiguraţi de cei doisprezece fii ai lui Iacob. „Figura” (ivOToq, *figura*, *praefiguratio*) şi realizarea ei sunt două evenimente istorice, depărtate în timp şi spaţiu, care se află unul în raport cu celălalt într-o relaţie complexă de identitate, contrast şi complementaritate, o adevărată *participation mystique.152* Deşi vestigii ale unei asemenea interpretări (sau restabiliri) simbolice ale istoriei pot fi găsite în tradiţia iudaică, biblică, apocaliptică, sau chiar midraşică153, ea a devenit esenţială pentru înţelegerea creştinismului într-o măsură necunoscută până atunci. Interpretarea tipologică a istoriei nu a însemnat o interpretare a textelor şi o „decodificare” a simbolurilor lor, ci a istoriei însăşi. Ea trata evenimentele – pentru a folosi fericita expresie a lui Iunilius Africanus – ca o „profeţie prin lucruri”, mai degrabă decât prin vorbe: „prophetia în rebus, inaquantum res essenoscuntur”.154 Preeminenţa în orizontul creştin se poate datora şi faptului că nu numai cuvintele lui Cristos, ci însăşi viaţa, persoana, trupul şi moartea lui au dobândit o semnificaţie esenţială şi sacră.

2. Acomodare şi evoluţie: *primii Părinţi ai Bisericii*

Doar mai târziu, pe o interpretare a istoriei ca implementare a planului divin al mântuirii, s-a grefat un sentiment nou al progresului uman gradual, lent şi autonom – pe scurt, un sentiment al evoluţiei. Noţiunea acomodării revelaţiei şi poruncilor lui Dumnezeu la diferitele stări ale procesului evolutiv al omenirii era străină perspectivei biblice, dar şi mai străină perspectivei apocaliptice asupra

— Biblia, ed. cit., p. 1323 (n.ed.).

Istoriei. Noţiunea evoluţiei era într-adevăr printre cele cu care „filosofia creştină” şi-a „înfrumuseţat şi ornamentat” 155 – sau, mai bine spus, transformat – moştenirea cu o conceptualizare străină. Tradiţiile greceşti ale reflecţiei privind originile culturii, legii şi societăţii reprezentau patria ei de origine.

Gândirea mitică, ne asigură Mircea Eliade, e marcată de un „refuz al istoricităţii”. Ea recunoaşte – susţine el – două feluri de timp: timpul profan, schimbător, punctual, monocrom, şi timpul eroic sau divin al eternei reîntoarceri.156 Prin urmare, un sentiment pur al istoriei poate să apară dacă şi numai dacă timpul sacru şi timpul profan se contopesc. Acest lucru s-a întâmplat o dată în vechiul Israel, care a subsumat evenimentele trecute şi prezente providenţei lui Dumnezeu; şi s-a întâmplat din nou la greci – poate şi fiindcă erau afectaţi de conştiinţa relativei lor tinereţi. Gândirea greacă a depăşit dihotomia din cadrul atitudinii mitice faţă de timp subsumând schimbătorul şi eternul unei noţiuni *unice* a timpului, atribuind experimentelor efemere o semnificaţie paradigmatică. Reflectând asupra relaţiei dintre evenimentele omeneşti şi natură, filosofia culturii greceşti a formulat o diversitate de interpretări evoluţioniste ale originilor şi mersului societăţii, culturii, religiei, legii şi limbajului. „Zeii nu au dezvăluit totul muritorilor de la bun început; doar treptat (xpovco), căutând, descoperă ce este

mai bun”. 157 Dacă legea, religia sau chiar limbajul au apărut natural (<p\>cra) sau contrar naturii, şi anume prin forţă sau convenţional (Geoei); dacă starea originară a omenirii a fost fericită sau barbară – întrebări de felul acesta erau puse sistematic de sofişti.158 Relatarea stoică privind apariţia treptată a culturii presupune o vârstă de aur în care capacităţile omului s-au dezvoltat în acord cu natura şi adaptându-se la ea: diviziunea muncii în societate pe măsura celor necesare pentru supravieţuire. A urmat decăderea şi degenerarea în desfrâu.159 Epicureii au respins integral mitul unei vârste de aur. Formarea treptată a lumii fizice, cât şi a societăţii, era, în formularea lui Lucreţiu, o lege a naturii (*foedera naturae*). *xm* în timpul trecerii progresive a societăţii de la starea de barbarie la cea de civilizaţie, din necesitate – lupta pentru supravieţuire –, raportul dintre fericire şi nefericire a rămas, potrivit lui Lucreţiu, aproximativ acelaşi.161 Adaptarea treptată era conceptul-cheie al multor asemenea relatări, cum ar fi adaptarea constituţiilor la diferite medii, adaptarea ţelurilor omeneşti la mijloacele omeneşti.162

Comentariile istorice privind originile Greciei sau Romei erau uneori îmbogăţite cu percepţii evoluţioniste de acest fel. Tucidide a urmărit dezvoltarea treptată a Atenei de la înţelegerea contractuală între piraţi până la statul de drept; punctul lui de vedere a fost sofist.163 Livius a descris asimilarea plebeilor străini în Republică drept sfârşitul copilăriei Romei. El pare să spună că, dacă Roma şi-ar fi dobândit *libertas* puţin mai devreme decât s-a întâmplat în realitate, *seces-sioplebis* ar fi apărut inevitabil mai devreme şi ar fi distrus statul în formare.164 Metafore organice ale creşterii au fost folosite în repetate rânduri de autorii romani pentru a arăta cum, călăuzită de prudenţă (*ratio*), Republica a progresat de la naştere la maturitate (*et nascentem et adultam et i-am firmani*) *165*.

Noile versiuni creştine privind economia mântuirii au insistat, începând cu secolul al II-lea, asupra acomodării providenţei divine la acea *lex humani generis* a creşterii

lente şi dezvoltării graduale (Irineu de Lyon) 166, la *mediocritas*

D. ACOMODARE ŞI ISTORIE

209

humana (Tertulian) 167. Tertulian a îndrăznit chiar să postuleze o adaptare mutuală între Dumnezeu şi omenire. De-a lungul perioadelor succesive ale istoriei, dreptatea lui Dumnezeu (*aequitas*) se manifestă prin însăşi acomodarea (*adecvatio*), prin pasiunile şi atitudinile omeneşti – pentru care, cum ne amintim, Dumnezeu avea nevoie de corp.

Exploatarea sistematică a acestei noi forme de gândire a variat potrivit nevoilor polemice sau apologetice. A servit uneori la stimularea aşteptărilor apocaliptice, iar alteori pentru a le ţine în Mu; uneori a servit la accentuarea continuităţii dintre legea veche şi cea nouă, împotriva lui Marcion şi a gnosticilor, alteori, împotriva evreilor, la accentuarea diferenţei dintre ele; mai târziu, a contribuit la elaborarea unei teologii politice, dar şi la respingerea oricărei legături intrinseci între creştinism şi Imperiul Roman. Ea a răspuns unei game largi de întrebări: De ce Cristos nu a venit mai devreme (*quare non ante venit Christus*)? De ce au fost permise forme antropomorfe de cult precum sacrificiile? De ce există atâtea forme diferite de cult în cadrul Bisericii? Trebuie tolerate, sau chiar încurajate, inovaţiile în religie? M-am ocupat mai sus de unele formulări ale principiului acomodării. Mă voi mărgini în acest capitol la rolul lui de a conferi semnificaţie istoriei în ansamblu.

Irineu a reacţionat la atribuirea Vechiului Testament unui înger rău. Din modul în care Pavel a susţinut că legea dăruită lui Moise a fost o 7 ta (5 aYajy6 (; ei q Xpicnov / călăuză spre Hristos /* doar în sens negativ, Marcion putea să tragă o concluzie logică: „povara legii" a avut rolul de a-i spori lui Israel sentimentul inadecvării.168 Irineu a investit pregătirea evanghelică sub lege cu o semnificaţie pozitivă. Tranziţia de la rânduiala veche la cea nouă nu putea surveni brusc: omul trebuie mai întâi să se obişnuiască cu una pentru a fi pregătit în vederea

celeilalte; progresul se *realizează*. Întotdeauna pas cu pas (fipeuoc repo KOT – ravxoq).169 Contra gnosticilor, Irineu le-a folosit propriile arme, le-a inversat propriile imagini. Evoluţia există, e adevărat – dar nu în sfera divinului (*pleroma*), ci mai degrabă în cea a istoriei omenirii. „Lipsiţi cu totul de raţiune sunt cei care nu aşteaptă vremea cuvenită şi îşi pun slăbiciunea pe seama lui Dumnezeu… Încălcând legea neamului, ei vor să fie asemeni lui Dumnezeu creatorul înainte [chiar] de a deveni pe de-a-ntregul oameni". 170 Omul poate avansa doar lent pentru a deveni „chipul şi asemănarea lui Dumnezeu", adaptându-se în timp unor revelaţii succesive.171

Irineu a moştenit interpretarea simbolic-tipologică a istoriei de la primele tradiţii creştine.172 Irineu a lărgit-o în felul său şi a grefat pe ea noţiunea de acomodare divină.173 într-adevăr, Cristos a *recapitulat* prin viaţa lui toate epocile, întreaga istorie a omenirii.174

Deoarece continuitatea de la Vechiul la Noul Testament trebuia susţinută contra ereticilor, discontinuitatea trebuia evidenţiată contra evreilor sau a acelor păgâni care vedeau în creştinism o nouă versiune a mai vechiului şi autenticului iudaism; iar în creştini – *homines rerum novarum cupidi*. Numindu-se „nou", creştinismul a introdus o puternică tensiune în mentalitatea antică şi medievală.

— V. p. 207, n., şi IV.n.149 (n.ed.).

care tindea să venereze vechi instituţii drept întru totul autentice – o ambivalenţă comparabilă cu semnificaţiile termenului „revoluţie" în vocabularul politic american din zilele noastre. Tertulian a arătat cum legea mozaică nu a fost nici prima şi nici ultima etapă a unei *disciplina* din ce în ce mai desăvârşită de-a lungul istoriei.175 Toate legile făcute deşi pentru om trebuie să se schimbe *pro temporibus et causis et personis116*; legea

divină s-a schimbat şi ea treptat (*per gradus temporum*), „deoarece mediocritatea omului era incapabilă să accepte totul dintr-odată” 177. În sentimentele şi faptele lui, în mila, mânia şi legile lui, Dumnezeu se adaptează condiţiei umane.178 Nu trebuie să ne temem de inovaţii dacă ele respectă spiritul adevărului: Cristos a spus despre sine că este adevăr, nu datină.179 Tertulian a devenit montanist: chiar în epoca de graţie, aştepta o revelaţie şi mai desăvârşită pentru care creştinismul să nu fie decât o lentă pregătire.

3. Acomodare şi teologie politică: *Eusebiu şi Augustin*

Epoca lui Constantin necesita o adevărată teologie politică – atât în sensul antic, cât şi în cel modern al termenului. Eusebiu de Cezareea a expus întreaga istorie a lumii, atât sacră cât şi profană, ca un proces călăuzit de cunoaştere divină. În descrierea treptatei reconstituiri a omenirii în „natura ei regală” originară, s-a folosit de expunerile stoice precum şi de cele epicuriene ale formării (şi deformării) treptate a culturii.180 La origine, omul a fost, bineînţeles, monoteist. Monoteismul originar este un vechi teologumen: Biblia însăşi povesteşte că la început omul conversa liber cu Dumnezeu, chiar dacă nu totdeauna în termeni amicali, în Paradis, omenirea se mai afla în faza copilăriei, urmând a ajunge treptat la perfecţiune. După Cădere, omul a degenerat rapid într-o stare de anarhie politică totală şi – cu excepţia câtorva oameni drepţi – a uitat de Dumnezeu; şi-a pierdut adevărata natură pentru a deveni o brută şi a ajuns la fel de sălbatic ca materia amorfă (Apia \>*ki*\), „fără societate, fără artă”.181 După potop, omenirea s-a înălţat, într-un progres lent, de la poliarhie şi politeism la monarhie şi monoteism: nivelurile religios, cultural şi politic sunt interdependente, şi niciunul nu poate rămâne mult în urma celorlalte. În lipsa unei monarhii universale, crezul mântuitor (ocoxripiov So-ua) al creştinismului nu s-ar fi putut răspândi în toată lumea locuită; şi invers, creştinii, o Biserică din rândurile tuturor naţiunilor, nu ar fi putut

alcătui o naţiune nouă (veov… eGvoţ) în lipsa unor supuneri locale şi a unui patriotism parohial şi etnic. Ei sunt cetăţenii adevăraţi şi naturali ai Imperiului Roman.182 în eshatologia dezapocalipticizată şi orientată către lume a lui Eusebiu, Imperiul Roman era predestinat să se transforme într-un regat al lui Dumnezeu.

Apărarea adusă creştinătăţii a fost mult mai eficientă decât mai vechile argumente în favoarea toleranţei bazate pe a da şi a primi (*do ut des*) – pretenţia, de exemplu, că rugăciunile creştinilor susţin Imperiul 183; dar noua legătură, mai apropiată, dintre „creştinism şi cultură", *Thron und Altar*, nu era lipsită de pericole. Pentru generaţiile de creştini „hrăniţi" cu teologia politică a lui Eusebiu, fărâmiţarea Imperiului Roman de Apus însemna sfârşitul creştinătăţii sau sfârşitul lumii184: Augustin i-a asigurat că nu era vorba de aşa ceva. „Lucrare majoră şi laborioasă", *De civitate Dei* atribuia celor două cetăţi – cetatea lui Dumnezeu, „rătăcind pe pământ", şi cetatea lumească – origini, evoluţii şi scopuri complet diferite. Distanţa dintre ele nu provine în mod necesar din recunoaşterea unor zei diferiţi, ci chiar din veneraţia Dumnezeului unic: este deosebirea dintre *uti şi frui*, a te folosi de Dumnezeu şi a-l servi.185 Cetatea terestră obţine în cel mai bun caz o pace pământească instabilă. Statele lumeşti îşi datorează existenţa, nu dreptăţii, ci dorinţei de putere (*libido dominandi*) care este satisfăcută numai odată cu apariţia unui imperiu universal.186 însă puterea îşi are propria dialectică: acolo unde are cel mai mare succes, stârneşte cea mai mare rezistenţă. *Pax terrena* realizată de Imperiul Roman nu este decât o condiţie temporară. Faptul că Imperiul este sau nu creştin nu prezintă prea mare importanţă din perspectiva cetăţii lui Dumnezeu.187 Şi deşi cetatea lui Dumnezeu nu împiedică *pax terrena*, putând chiar să o favorizeze, nu se identifică cu ea. Ea rămâne pe acest pământ un rezident străin (*peregrinus*) şi un rătăcitor. Perioadele, evenimentele şi eroii, deşi *corespund* evenimentelor unei istorii seculare, nu le conţin şi nici nu le implică. Paralelismul

evenimentelor, persoanelor şi instituţiilor în istoria sacră şi cea profană a fost interpretată de Eusebiu ca semn de interdependenţă; la Augustin, este o dovadă de deosebire.

DeD este marcată de o revenire în forţă a motivelor apocaliptice. Dualismul total al societăţii şi al istoriei aminteşte de separarea dintre „cetatea zădărniciei" *Cir shav*) şi „comunitatea sfântă" *Cadat kodesh*): aceasta din urmă era văzută de secta de la Qumran ca avangardă a noului aicov (ev) în mijlocul celui vechi, *verus Israel*. În Dar, spre deosebire de apocaliptici, Augustin a susţinut – contra donatiştilor – că nu putem şti până la sfârşitul vremurilor cine va fi salvat; în timpul pelerinajului, Biserica terestră este un amestec inseparabil de „grâu" şi „pleavă".189 Atunci în ce sens este *civitas Dei peregrinans in terris* una şi aceeaşi cetate cu *civitas Dei coelestis*, cu populaţia ei stabilă de îngeri şi sfinţi? Augustin ne previne să nu le considerăm *două* cetăţi, chiar dacă par astfel; căci aşa au părut unor comentatori. Într-adevăr, limbajul lui Augustin s-a transformat din filosofic, folosit în tinereţe, în juridic în *De civitate Dei*. Atunci vorbea despre *duo genera hominum*; acum vorbeşte despre cetate în sensul în care, de exemplu, Cicero definea *respublica*. Cetăţenii ei împărtăşesc un *consensus iuris*, atât cei care vor rămâne întotdeauna în ea, cât şi cei care vor decade sau vor fi găsiţi incapabili.190

Până la prima venire a lui Cristos, ambele cetăţi s-au dezvoltat ca o singură *civitas permixta*, în analogie cu un organism: primele cinci vârste ale lumii (*actates mundi*) *m*, comune ambelor cetăţi, au fost prefigurate în cele cinci zile ale creaţiei şi corespund celor cinci vârste din viaţa fiecărui individ (pruncie, copilărie, tinereţe, maturitate, vârstă mijlocie). Aceste vârste au o limită canonică în ani – ceea ce nu se întâmplă cu a şasea. În istoria lumii, ultima vârstă a început odată cu August; de atunci, lumea îmbătrâneşte pur şi simplu, decade lent. În istoria poporului ales a început odată cu venirea lui Cristos, al doilea Adam – aşa cum primul Adam a fost creat în ziua a şasea. De-acum înainte progresul cetăţii lui Dumnezeu nu

mai este comparabil cu procesele biologice: el traversează *spirituales actates*, şi este măsurabil „nu în ani, ci prin mersul înainte” (*non annis*.

sed provectibus) *192*. Fiecare perioadă a lumii îşi are propria frumuseţe (*pulchritudo sua*); fiecare îşi are instituţiile şi teofaniile adaptate nivelului omenirii din acea vreme – voi reveni curând la discursul lui Augustin pe această temă. La sfârşitul istoriei, întregul ei curs se va revela ca o melodie magnifică şi armonioasă – *velut magnum Carmen.193*

Diferitele moduri în care Augustin a împărţit istoria în perioade – cele trei răstimpuri (*ante legeni*, *sub lege*, *sub gratia*) *194*, cele şapte vârste (*actates*) – îşi au cu siguranţă originea în tradiţiile apocaliptice iudaice şi creştine. Elaboratul său paralelism între zilele creaţiei şi vârstele lumii a fost una din cele mai influente scheme figurative – cel puţin în Europa apuseană medievală – atât de influentă încât şi evreii au adoptat-o.195 Imaginea nu era cu totul nouă. Vizionarii apocaliptici îşi bazau calculele cu privire la sfârşitul lumii pe împlinirea metaforei: „Că o mie de ani înaintea ochilor Tăi sunt ca ziua de ieri, care a trecut şi ca straja nopţii” (Ps. 89: 4). Ea a pătruns atât în *Midraş* cât şi în literatura creştină de dinainte de Augustin.196 Dar şi Augustin se îndepărtează de această tradiţie. El a căutat în mod deliberat să dezapocalipticizeze o imagine până atunci apocaliptică, deplasând semnificaţia analogiei de la *durata* lumii (pe care nimeni nu o cunoaşte şi nimeni nu ar trebui să se încumete a o calcula) 197 la *structura* istoriei. Zilele creaţiei corespund vârstelor lumii, nu prin numărul de ani (o mie pentru fiecare perioadă), ci prin conţinutul fiecărei zile a creaţiei – de unde şi marea grijă a lui Augustin în elaborarea detaliilor figurative.

4. Predicţie fără divinaţie: *secolul al XII-lea*

După Augustin şi Orosius, în Europa Apuseană nu au mai apărut speculaţii originale asupra semnificaţiei istoriei până în secolul al XI-lea. Imagini şi *topoi* moştenite din

Antichitate au continuat să servească un simţ esenţialmente static al lipsei de semnificaţie proprii evenimentelor prezente. Interpretarea simbolică a istoriei a rămas, ca simplă procedură exegetică, o parte a înţelegerii transliterale (*spiritualis intelligenţia*) a Scripturii. Istoria recentă – prezentul – nu are caracteristici particulare: a rămas ca parte a unei vârste a şasea încă nediferenţiată, un adevărat „ev de mijloc" (*medium aevum*) între prima şi următoarea venire a lui Cristos. Tot ce s-ar putea spune este că lumea „îmbătrâneşte".198 Aceasta a fost cu siguranţă atitudinea în faţa evenimentelor politice; deşi teoreticienii Bisericii foloseau din când în când o perspectivă istorică – chiar principiul acomodării – pentru a explica varietatea obiceiurilor şi rânduielilor liturgice într-o Biserică unică – dar nu mai mult decât atât.

Prima concepţie originală asupra istoriei recente în Europa apuseană a fost poate cronica „Cinci cărţi de istorie contemporană" scrisă de Raoul Glaber, călugăr în Dijon la începutul secolului al XI-lea. El a făcut o distincţie strictă între *eventus*, *signa şi figurae* din istorie.199 Ca simplu narator, a înregistrat noile evenimente ca şi cum nu ar fi făcut decât să „continue" lucrarea predecesorilor.

D. ACOMODARE ŞI ISTORIE

213

Dincolo de acestea, a căutat evenimente speciale, „semne" ale intervenţiei divine şi ale sosirii sfârşitului istoriei, mai cu seamă în preajma începutului de mileniu; făcând legături şi interpretând, a căutat structuri – *figurae*. Dintre *figurae* l-au încântat cu deosebire schema celor şase zile (Augustin) şi *quaternitas* – corespondenţa dintre râurile Paradisului, virtuţile platonice, Evanghelii şi perioadele istoriei. Cea de-a patra virtute, dreptatea, le înglobează pe toate celelalte şi reprezintă pentru ele *fundamentum etfinis*: istoria de până la el este istoria punerii în aplicare pe pământ a dreptăţii, culminând cu imperiul lui Carol cel Mare. Structura nu este nouă: o găsim la Irineu; Ambrozie a aplicat-o exegetic; Glaber o

repetă uneori cuvânt cu cuvânt.200 Dar Glaber a folosit schema pentru a interpreta unicitatea istoriei recente; aceasta a fost o noutate, o premoniţie a puternicei tendinţe intelectuale care a urmat.

Niciun secol de gândire medievală istorică nu a fost atât de productiv şi de inovator ca secolul al XII-lea. Pasiunea pentru periodizări noi, mai bogate, pentru perspective simbolice noi, mai bogate, nu era artă pentru artă; şi nici nu adaugă pur şi simplu detalii unui cadru existent. Războiul investiturilor, Reconquista, cruciadele au deşteptat un simţ al semnificaţiei concrete a istoriei recente, al faptelor şi evenimentelor *modernilor* în cadrul istoriei mântuirii. De la Rupert din Deutz, prin Geroh din Reichersberg, până la Ioachim din Fiore, aşa-numiţii „simbolişti" au descoperit că istoria recentă era la fel de demnă de exegeză ca şi cea a Vechiului şi Noului Testament; şi s-au ocupat de istorie în ansamblu într-un mod rezervat până atunci doar exegezei scripturale. Interpretul simbolic-tipologic îşi justifica cunoaşterea cu un verset citat adeseori: „Mulţi vor cerceta-o cu de-amănuntul şi va creşte ştiinţa" (Dan. 12: 4) * 201; el credea că structura istoriei devine treptat mai transparentă pe măsură ce ne apropiem de sfârşitul ei. Pentru a prezice cursul evenimentelor în viitorul care a mai rămas, nu avea nevoie, precum generaţiile anterioare, de profeţii noi sau semne vizibile: în deducţiile simbolice, a descoperit o metodă de *predicţie fără divinaţie*.

Dintre toate mişcările intelectuale ale secolului al XII-lea, acest „biblicism speculativ" a fost cel mai conservator în metodă şi cel mai revoluţionar în consecinţe. Metoda şi-a găsit desăvârşirea în *Concordia veteris ac novi testamenti* a lui Ioachim. El a atribuit câte o perioadă istorică fiecăreia din persoanele Treimii: perioada Vechiului Testament a fost a Tatălui; cea a Noului Testament – a Fiului; cea a viitoarei *evanghelium eternum* – a Sfântului Duh. Fiecare perioadă o pregăteşte pe următoarea, fiecare perioadă revelează evenimentele şi persoanele perioadei precedente la un nivel superior. Unii

franciscani radicali îi considerau învăţăturile drept acea *evangelium eternum* pe care a anticipat-o.202

Atât de intensă era fascinaţia interpretării tipologice a istoriei, încât uneori a izbutit să-i impresioneze pe exegeţii evrei – chiar dacă, dintre cele patru sensuri ale Scripturii, acesta era cel mai uşor de recunoscut ca specific creştin. Nah-manide, la fel ca Abraham bar Hiyya înaintea lui, a împrumutat paralelismul augustinian dintre zilele creaţiei şi perioadele istorice şi i-a adăugat o mulţime de imagini suplimentare pentru a dovedi că, în faptele şi întâmplările lor, patriarhii

— Biblia, ed. cit., p. 608 (n.ed.).

— Biblia, ed. cit., p. 864 (n.ed.).

215

1

au prefigurat istoria poporului evreu aşa cum Dumnezeu, în cele şase zile ale creaţiei, a prefigurat istoria lumii. Nahmanide a preluat din exegeza creştină chiar termenii tehnici pentru asemenea prefigurări: el le numeşte *dimayonot* sau *tsiyure dvarim203* şi le atribuie o forţă predeterminantă mai puternică decât am putut găsi în orice alt text, creştin sau iudaic. Nu a reuşit să ascundă prea bine originile metodei; un polemist anticreştin de mai târziu, Yair ben Shabetai din Correggio, pune în gura adversarului creştin cuvintele lui Nahmanide.

Legat uneori de noile interpretări tipologice, iar alteori separat de acestea, principiul acomodării a fost de asemenea utilizat pentru a reinterpreta istoria în totalitate, pentru a exprima sensul noilor realizări şi al locului specific ocupat de prezent în lumina retrospectivei istorice. În noţiunea de acomodare, secolul al XII-lea a găsit o interpretare raţională a tendinţelor ducând către prezent şi dincolo de acesta. Două exemple sunt suficiente.

Anselm de Havelberg a descris acţiunea lui Dumnezeu ca *pedagogice etmedi-cinaliter* în cuvinte

preluate de la Grigore din Nazianz: între cele două „revoluţii ale vieţii" (*transpositiones famosae vitae*) ce separă perioadele *ante legeni*, *sub lege* şi *sub gratia* aducând cu ele schimbări cosmice (*cum attestatione terraemotus*), şi apoi a treia revoluţie aşteptată să încheie istoria, omenirea s-a „adaptat lent" (*paulatim uşa est*) prin completări, ajustări şi schimbări.204 Cu acest argument, Anselm a justificat până la un punct diversitatea bisericilor răsăritene şi apusene şi a sugerat o perioadă lentă de pregătire în vederea reunificării. Ulterior, Anselm a dezvoltat argumentul pentru a justifica multiplicitatea confuză a ordinelor şi diversitatea mişcărilor religioase (*quare tot novitates în ecclesia hodie frunt*). Ele sunt un semn de vigoare şi o necesitate în acest stadiu particular de evoluţie a Bisericii. El distinge şapte asemenea perioade mai mici – pe care Ioachimiţii le vor numi ulterior *actatunculae205* – corespunzând celor şapte peceţi ale Apocalipsei; dintre aceste *status ecclesiae*, Anselm vede Biserica prezentă în cea de-a patra, caracterizată prin strategia abordării indirecte a lui Satan – nu prin mijlocirea paginilor sau ereticilor, ci prin *falşi fratres*. Strategia de acomodare a Duhului Sfânt trebuie să constea într-o intensificare de *varietas*, în stimulente şi reforme noi, în variante de *viri religioşi* noi, în mişcări religioase noi. „Varietatea aceasta nu se datorează instabilităţii lui Dumnezeu, ci mai degrabă slăbiciunii nehotărâte a spiţei umane şi schimbării de la o generaţie la alta". 206

Contemporanul lui, Otto de Freising, a combinat contrariile: „Teologia imperială" a lui Eusebiu cu cele două cetăţi augustiniene. Augustin, ne amintim, a folosit metafore organologice pentru a separa radical cursul la *civitas Dei peregriyas in terris* de cel la *civitas terrena*; un *procursus* al amândurora este indepeifdenf chiar dacă este sincronic. Otto de Freising acceptă şi adânceşte analiza augustiniană a originilor şi cursului puterii politice. Ciclurile politicii terestre, distincte în cele patru *translationes imperii201*, sunt impulsionate de *libido propagandae dominationis* – Augustin vorbeşte despre

libido dominandi – căruia societatea civilă îi datorează existenţa, expansiunea, dar şi declinul. Doar prin *terrore* oamenii au putut fi smulşi din solitudinea lor aspră şi primitivă şi strânşi în comunităţi208; fără *terrore*, nici meşteşugurile şi nici ştiinţele nu s-ar dezvolta. Voinţa de putere a generat *pax terrena* până la formarea monarhiilor universale

(căci lăcomia de putere este nelimitată). Şi tot ea a generat un antagonism echivalent care le va dizolva din interior; apogeul puterii este începutul lentei sale descompuneri. De observat principiul eterogenităţii scopurilor ce caracterizează originea şi mecanismul imanent pentru *civitas terrena*. Vizând un anumit lucru, obţinem altul – chiar prin Biserică. Aceste *corsi e ricorsi* ale creşterii, maturităţii şi descompunerii sunt la fel de valabile pentru imperiile carolingian şi salian cum au fost pentru cel persan şi roman. De remarcat că aceste metafore organologice sunt mai puţin importante decât lanţul aproape mecanic de cauze, care serveşte totuşi unui ţel prestabilit, căci istoria Israelului (în trup, iar mai târziu în spirit), istoria revelaţiei şi istoria Bisericii sunt acomodate acestor legi imanente ale realităţii politice. Pentru misiunea sa, creştinismul avea nevoie de un imperiu universal (Eusebiu) şi trebuia să se implice personal în dialectica puterii lumeşti (*dominium*) *2W* pe care o va dobândi într-o măsură din ce în ce mai mare începând cu Constantin; fiecare *translatio imperii* îi sporeşte vigoarea, iar momentul când ajunge în culmea puterii (odată cu lupta investiturilor) coincide cu începutul declinului.210 Acomodarea Bisericii la lume, deşi necesară, îşi are totuşi preţul ei.

5. *De la metaforele organologice la metaforele corporative*: *Ockham şi Dante*

Interesul pe tema speculaţiilor de istorie universală, simbolice sau raţionale, a scăzut în mediile academice de la sfârşitul Evului Mediu; la urma urmei, istoria nici nu figura ca disciplină independentă printre *artes liberales.211* Nivelul scrierilor de meditaţie istorică ale lui

Otto de Freising nu a mai fost atins până în secolele XVII şi XVIII. Gândirea medievală târzie a adoptat principiul acomodării în alte scopuri. Lunga tradiţie a acestei idei a fost sursa unor importante elemente în construcţia de teorii juridice şi politice.

Faptul că legile se schimbă în funcţie de timp şi loc este o maximă clasică.212 În sprijinul ei s-a adus uneori, cum am menţionat înainte, argumentul unei „climatologii politice”: temperamentul popoarelor se schimbă în funcţie de climatul în care trăiesc – prin urmare li se cuvin constituţii diferite. Climatul moderat şi ideal al Romei a făcut posibil un *regimen mixtum* ideal.213 Relativizarea legilor poate fi pusă şi pe seama juriştilor romani care au favorizat distincţia dintre *ius naturale* şi *ius gentium* (nu toţi au făcut-o): ei doreau să limiteze valabilitatea instituţiei universale a sclaviei doar la „legea popoarelor”. În secolul al XI-lea, Grigore al VII-lea îşi putea surprinde adversarii cu pretenţia nemaiauzită că papa are dreptul să instituie legi *noi* (*novas leges condere*) *2U*; în secolul al XIII-lea, existenţa unei *lexpositiva* modificabilă şi flexibilă era un truism. Legile, aflăm de la Marsilio da Padova, pot fi adăugite, reduse sau schimbate cu totul, nu doar de la o epocă la alta, ci chiar în perioadele aceleiaşi epoci.215 în cele din urmă, asemenea percepţii disparate au culminat în comparaţia sistematică şi istorică făcută de Bodin tuturor constituţiilor disponibile216, veritabilă expunere *istorică* de *ius gentium* – aşa cum şi Vico va încerca să o facă ulterior, mai bine echipat în acest scop.

216

IV. PROVIDENŢĂ DIVINĂ

Mai mult decât atât, începând cu secolul al XIII-lea, teoreticienii au depăşit stadiul folosirii necritice a metaforelor organologice – fie istorice, fie politice. Canoniştii şi legiştii au înlocuit metafora statului şi a ierarhiei = corp + membre cu definiţia statului = formă abstractă – deşi nu mai puţin valabilă – de unitate. Statul (sau Biserica) este o *universitas*, o corporaţie; în noul vocabular, era o *personaficta*, nimic altceva decât o

entitate reprezentativă, deşi capabilă de acţiune legală.217 Constituţiile au devenit, ca să spunem aşa, mai degrabă trăsături ale personalităţii decât proprietăţi organice. Iar în locul referirilor la ciclul biologic al grupurilor – vârstele lumii, ale Bisericii, ale unui popor –, s-a acordat o atenţie din ce în ce mai mare circumstanţelor istorice concrete în care au operat instituţiile politice şi deosebirilor istorice concrete dintre perioade. Comparativ cu reflecţiile istorice anterioare pe care le-am trecut în revistă, s-a câştigat mult şi s-a pierdut câte ceva prin această deplasare către concret. S-a câştigat o înţelegere sporită a interdependenţei istorice reale a instituţiilor şi evenimentelor în cadrul unei perioade. S-a pierdut o înţelegere evolutivă a unei succesiuni aproape necesare de perioade.

Atât în periodizările organologice cât şi în cele simbolice menţionate anterior, miezul chestiunii îl reprezenta congruenţa evenimentelor şi succesiunilor de evenimente – pe baze fie teologice şi analogice, fie chiar aproape mecanic-cau-zale. Dar relaţiile, cum argumentau mereu terminiştii, nu trebuie niciodată ipos-taziate. La fel cum în natură nu există un punct de referinţă absolut necesar – în caz că Dumnezeu ar dori-o, centrul universului ar putea fi reduplicat în multe lumi –, nu există nici în istorie un punct de referinţă absolut necesar. Ne amintim că, dacă Dumnezeu ar fi dorit-o, mântuitorul lumii ar fi putut fi o piatră sau un măgar.218 La Ockham, „perioadele” sunt constelaţii contingente de condiţii şi lucruri modificabile oricând în timp. Indiferent dacă Ockham analizează istoria proprietăţii (*dominium*) sau istoria papalităţii219, el insistă asupra distincţiei tranşante dintre perioade, fără a încerca să le descrie evoluţia necesară. Dar caută *conguentia temporum.220* După Cădere, omenirii i s-a permis să obţină proprietatea, pentru a compensa pierderea proprietăţii naturale a lucrurilor de care se bucura Adam în Paradis; aceasta este o constatare de fapt, nu o necesitate. Însăşi libertatea oamenilor este o constatare de fapt şi nu o necesitate; dar

datorită acestui fapt, nicio ordine politică definită, nicio constituţie „ideală" – temporală sau ecleziastică – nu poate fi numită „necesară". Dăinuirea Bisericii este garantată, chiar dacă toţi membrii ei ar cădea în greşeală şi doar o singură bătrână ar rămâne credincioasă.

La Dante, apoteoza Imperiului Roman a transformat alt filon al argumentelor acomodării, ridicându-le la un nivel neatins până atunci. „Teologia politică" a lui Eusebiu, repudiată de Augustin, reconsiderată de Orosius şi, mai târziu, în toate mediile, vedea o concordanţă între August şi Cristos; Imperiul şi creştinismul sunt interdependente. Dante a mai făcut câţiva paşi. Cristos, întruparea tuturor făpturilor omeneşti, ar fi putut fi pedepsit pentru ispăşirea păcatului întregii omeniri (întrupată în Adam) doar de către un judecător reprezentând o guvernare cu adevărat *universală.221 Felix culpa* despre care vorbea Ambrozie222, a

fost deplasată, pare-se, de la începuturile istoriei către mijlocul ei: August, în numele căruia a fost răstignit Cristos, a fost cu toate acestea un monarh pământean ideal. În aprofundatele lor studii, F. Kern şi E. Kantorowicz223 au arătat în ce măsură Dante făcea distincţie între firea omenească şi creştinism, nu doar în cazul individului, ci mai ales în sistemul politic. Şi Augustin deosebea net „cetatea terestră", al cărei scop natural este „pacea terestră", pe de o parte, şi „cetatea cerească", cu pacea ei pe de altă parte: una instabilă şi scufundată în violenţă, cealaltă eternă. Dante a inversat doar modul de apreciere: un „paradis terestru" întemeiat numai pe facultăţile naturale ale omului este posibil. Omenirea este o corporaţie(*universitas*, *civitas*). Actualizarea tuturor potenţialităţilor omeneşti nu este niciodată posibilă la nivelul unui individ sau grup, ci doar la nivelul întregii omeniri organizate într-un unic corp politic.224 Ea poate fi condusă de un monarh care, întrucât posedă totul, nu are nevoie de nimic – şi ca atare nu acţionează niciodată din

interes personal. O faţetă remarcabilă şi puţin cunoscută a argumentaţiei lui Dante este încercarea de a dovedi că locuitorii Romei s-au născut în vederea stăpânirii lumii, deoarece, întocmai ca orice corp organizat, ca popor, ei întrupează virtuţile monarhice: romanii nu au cucerit lumea în interes personal, ci în interesul justiţiei şi al păcii.225 Dante trece uşor cu vederea vechea acuzaţie şi numeroasele ocazii bine cunoscute când romanii au pustiit, numind asta pace. Istoria Romei este cu adevărat providenţială.226 Alt aspect al discuţiei demn de atenţie este accentul pus pe monarhie ca unitate autentică în cadrul unei diversităţi. Grupurile de oameni au nevoie de guvernări diferite potrivit timpului şi climatului; monarhia este singura constituţie care permite atât unitatea cât şi diversitatea.227 Mai mult decât oricine înaintea lui, Dante a subliniat autonomia istoriei omenirii ca strădanie de atingere a perfecţiunii umane într-un stat creat de om. Sacramentalizarea statului creat de om şi a istoriei omenirii, lăsând deoparte faptul că Dante era laic, face din gândirea lui un veritabil, şi poate primul, exemplu de teologie seculară.

Cele câteva remarci privind receptarea şi transformarea tradiţiilor acomodaţioniste la sfârşitul Evului Mediu nu intenţionează să epuizeze subiectul şi sunt în mare măsură bazate pe cercetările altora. Mi-am propus doar să evidenţiez două trăsături care, ambele, leagă şi separă primele versiuni medievale de primele versiuni moderne ale providenţei speciale, istorice (sau politice). Evul Mediu timpuriu gândea atât statul cât şi istoria în termeni organologici. Teoreticienii de la începutul perioadei moderne preferau adesea termenii fizico-mecanici. Între acestea, gândirea Evului Mediu târziu favoriza termenii corporativi în discutarea politicii şi examinarea circumstanţelor legate de instituţiile istorice. În al doilea rând, dar şi mai important, între vaga şi relativa autonomie acordată efortului uman colectiv la începutul Evului Mediu şi autonomia aproape absolută presupusă de primele teorii politice şi istorice moderne se

află, din nou ca o legătură între cele două, şi totuşi distinctă de ele, tentativa serioasă de a defini proporţiile exacte ale acelei autonomii, ale „demnităţii omului”. A fost adevărata „Entdeckung des Menschen” / descoperire a omului / (Burckhardt).228

218

IV. PROVIDENŢĂ DIVINĂ

E. ISTORIE ŞI CONTRAISTORIE

219

E. ISTORIE, CONTRAISTORIE ŞI SECULARIZARE

1. Deprecierea istoriei: *Sebastián Franck*

Toate interpretările acomodaţioniste ale istoriei emană optimism, încredere în izbânda fundamentală a Bisericii, a adevărului, a spiritualităţii. Decadenţa ţine doar de penumbra istoriei, de afacerile acelor *gentes* sau chiar ale statelor în general. Chiar în concepţia celor mai pesimişti autori medievali, Biserica a putut să sufere, şi era de aşteptat să mai sufere doar scurte intervale de decădere sau regres. Mişcările reformiste au schimbat radical această perspectivă. Indiferent dacă declinul Bisericii a început, cum credea Luther, aproximativ în vremea lui Augustin sau, potrivit altora, mult mai devreme, era oricum o perioadă îndelungată: din punctul de vedere al oricărei biserici sau secte protestante, majoritatea creştinilor – catolici sau protestanţi – au trăit şi continuă să trăiască într-o eclipsă aproape totală de adevăr. O istorie a creştinismului, care, dată fiind apropierea sfârşitului lumii, constă în ansamblu din mai multe perioade dominate de viciu şi păcat decât de pietate, nu prea poate fi considerată o istorie sacră. Vestigiile lui Dumnezeu şi ale lui Cristos, viaţa şi eficacitatea creştinismului nu trebuie căutate în domeniul istoric şi public, ci mai degrabă pe tărâmul privat al conştiinţei individuale. Deprecierea istoriei a venit odată cu individualizarea creştinismului şi eshatologiei sale – cu *Verinnerlichung*.

Ea şi-a găsit expresia în scrierile istorice şi de altă natură ale lui Sebastián Franck.229 Tot ce contează în trecerea imprevizibilă şi furtunoasă a istoriei este fiinţa

umană individuală, strădaniile, emoţiile şi motivaţiile sale. Dacă Irineu a văzut viaţa lui Cristos ca o recapitulare a întregii istorii a omenirii230, Franck a afirmat acest lucru despre fiecare persoană în parte. „Cine vede o persoană naturală, le vede pe toate. Toate persoanele sunt una”. 231 întreaga istorie, chiar viaţa şi moartea lui Cristos, este o alegorie a ceea ce se întâmplă fiecăruia dintre noi. Nicio persoană, nici măcar Cristos, nu poate suferi pentru alta, muri pentru alta, mântui pe alta. Cristos mântuie numai întrucât s-a născut în fiecare dintre noi, „trăieşte, moare şi învie”.232 Nicolaus Cusanus individualizase tema acomodării divine. Fiecăruia dintre noi, spunea în *De visione Dei*, Dumnezeu îi apare după chipul şi asemănarea sa: tânărului ca tânăr, bătrânului ca bătrân.233 Teologia lui Sebastián Frack poate fi interpretată ca un comentariu extins pe această temă. În toate climatele şi religiile au existat ceremonii, dogme pietrificate, un *pontifex maximus*; în toate climatele şi religiile pot fi găsiţi închinători adevăraţi, fie „păgâni, turci sau evrei”.234 Adevărul nu este exprimat în opinii şi ceremonii, ci în percepţiile, sensibilitatea, viaţa şi actele noastre individuale.

2. Un contraistorie: *Gottfried Arnold*

Deprecierea istoriei nu a fost pretutindeni şi întotdeauna atât de puternic articulată, în ansamblu, putem totuşi spune fără teama de a greşi că preocuparea pentru istorie a protestanţilor tindea să fie la început mai mult critic-polemică decât sistematic-speculativă. Ambele atitudini, deprecierea istoriei şi ascuţirea facultăţilor critice, au culminat către sfârşitul secolului al XVII-lea în contraistoria pietistă a lui Gottfried Arnold din *Unparteyische Kirchen und Ketzerhistorie*. Termenul necesită o justificare. Contraistoriile formează un gen aparte de istorie scrisă încă în Antichitate – este curios faptul că lucrul acesta nu a fost remarcat mai devreme. El constă în exploatarea sistematică a celor mai credibile surse ale adversarului împotriva intenţiilor făţişe ale acestuia: în fericita formulare a lui Walter Benjamin,

contraistoriile „piaptănă sursele în răspăr”, cum procedează de fapt istoriografia marxistă pentru a reconstitui istoria victimelor, mai degrabă decât pe cea a învingătorilor.

O contraistorie de acest fel a fost relatarea ostilă a lui Manethon despre istoria evreilor.235 Ea se baza în principal pe interpretarea răsturnată a unor pasaje biblice. Oare Biblia nu admite că poporul lui Israel trăia ca proscris, izolat în provincia egipteană Goşen; că Moise a crescut ca orice egiptean; că în ieşirea din Egipt, evreii au fost însoţiţi de drojdia societăţii (*asafsuf*) – o mulţime amestecată (*erev rav*) – şi că au cucerit Canaanul prin forţă alungându-i pe indigeni? Căci într-adevăr, evreii nu sunt o naţiune demnă de respect, iar constituţia lor nu este autentică ca să merite a fi păstrată. Ei au fost la început mai curând o colonie egipteană de leproşi, izolaţi şi dispreţuiţi, până când au chemat în ajutorul lor triburile semite ale hicsoşilor, instaurând un regim de teroare pentru mai bine de un secol (amintind probabil de Iosif). Expulzaţi de Ahmes I, hicsoşii părăsesc Egiptul împreună cu proscrişii, conduşi de preotul egiptean renegat Osarsiph (Moise). Acesta le-a dat o constituţie care era în toate privinţele un plagiat, o imagine răsturnată în oglindă a moravurilor egiptene. Sau, aşa cum va spune mai târziu Tacitus: „Moise a statornicit noi rituri, osebite de ale celorlalţi muritori. Acolo sunt profane toate câte la noi sunt sfinte şi, iarăşi, sunt îngăduite cele care la noi sunt oprite”. *236 Ei au cucerit Canaanul cu forţa şi au creat acolo o comunitate vrednică de proscrişi – izolaţi şi ascunzându-se sub sentimentul predestinării –, menită a le perpetua spiritul rebel şi ura faţă de neamul omenesc (*misanthropia*; *odium humani generis*). Era o propagandă ingenioasă. Într-adevăr, felul în care Manethon descrie păstrarea la proscrişi a sentimentului valorii, prin construirea unei contraideologii în care discriminarea e interpretată ca semn al unei elecţiuni speciale, aminteşte cu pregnanţă de ceea ce sociologii moderni ai cunoaşterii numesc formarea unei „contraidentităţi”.237

Tot o contraistorie despre care am discutat înainte a fost expunerea istoriei romane de către Augustin în *De civitate Dei.23** Cicero îşi scrisese *De re publica* cu intenţia de a arăta că istoria Romei reprezintă o desfăşurare de *iustitia*: Augustin foloseşte aceleaşi izvoare romane pentru a arăta că nu este decât o istorie a lăcomiei şi a dorinţei de putere. Istoria Romei demonstrează că „remota iustitia, quid sunt impera nisi magna latrocinia?" / dacă se suprimă justiţia, ce altceva sunt imperiile decât mari tâlhării? /239 Şi, ca să mai menţionăm un singur exemplu interesant, „Relatările despre istoria lui Iisus" (*Sefer toledot Jeshu*) scrise de evrei în secolul al VH-lea240 sunt şi ele o contraistorie în exact acelaşi sens: s-au folosit de Evanghelii pentru a răsturna istoria creştină. Iisus s-a născut dintr-o legătură nelegitimă; a devenit vrăjitor şi mare seducător al maselor. Din lipsă de inspiraţie.

1 Cf. Tacitus, *Opere*, vol. II, trad. N. Lascu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, p. 300 (*n.tr.*).

autoritatea legitimă a evreilor nu a găsit o soluţie mai bună decât să trimită pe unul dintre ai săi (Iuda Iscarioteanul) ca voluntar pentru a se infiltra neobservat în mişcare şi a o distruge. Eroul din Evanghelii devine răufăcător, iar răufăcătorul – erou.241

Aceste câteva exemple ar trebui să fie suficiente pentru a dovedi că toate contraistoriile formează un gen distinct. Am remarcat înainte că, în metoda istorică clasică şi medievală, faptul istoric era văzut ca un dat nemijlocit inteligibil; prin urmare, martorul ocular, dacă era demn de încredere, era considerat cel mai bun istoric.242 Nu exista soluţie intermediară între adevărul şi falsitatea unei relatări – domeniu al deformării involuntare. Excepţia confirmă regula. Elaborarea unei contraistorii presupune că un anume adevăr poate fi extras chiar dintr-un document falsificat.

Istoriografia protestantă a fost de la bun început

orientată către scrierea unei contraistorii a Bisericii; spre deosebire de unele exerciţii anterioare de istoriografie polemică, o nouă artă a criticii istorico-filologice, cultivată anterior de generaţiile de umanişti, era de-acum consolidată şi disponibilă. La Gottfried Arnold, istoria „imparţială" a creştinismului a fost într-adevăr o contraistorie *critică*. Îmi vine greu să adaug ceva la studiul EXII – austiv şi profund al lui Erich Seeberg, exceptând legătura cu tema de faţă – concepţiile asupra providenţei şi acomodării.

„Ereziile sunt necesare" – *oportet et haereses esse.243* Aceste cuvinte ale Sf. Paul au dobândit în Evul Mediu o conotaţie istorico-providenţială: ereziile reprezentau provocarea providenţială la care s-a răspuns cu dezvoltarea dogmei şi chiar cu reîntinerirea Bisericii prin noi ordine religioase.244 Ereziile sunt un stimulent prin faptul că neagă adevărul. Arnold a răsturnat această evaluare. Sectanţii şi aşa-numiţii eretici erau singurele vestigii istorice ale creştinismului în perioada descompunerii.245 întorcându-se „la izvoare" în sens religios şi istoriografie, el a putut să arate că ori de câte ori autoritatea coruptă definea o mişcare drept eretică, o făcea întrucât detesta să i se aducă aminte de adevăratele origini spirituale, nedogmatice şi neceremoniale ale creştinismului: faptul că creştinismul este incomprehensibil şi apolitic prin însuşi exemplul „scandalos" al fondatorului.246 Gottfried Arnold nu a căutat raţiune în istorie; el s-a încrezut mai degrabă în cazurile subterane, deşi continue, de sfidare a înţelepciunii lumeşti – sau acceptate – ce reprezintă caracteristica martirilor şi a sectanţilor deopotrivă.247 „Adevărata" istorie a creştinismului era o istorie privată şi secretă; nici măcar apariţia protestantismului nu a schimbat acest diagnostic fundamental. El poate fi numit secularizarea istoriei într-un sens similar pretenţiei lui Augustin – contrară teoriei politice a lui Eusebiu – de separare a istoriei lumii de istoria creştinismului. Doar că Arnold a inclus istoria Bisericii în descompunere – istoria *saeculum-*

ului.

Poate ca Franck şi Arnold nu reprezintă direcţia principală a interpretărilor protestante ale istoriei, dar ei au tras consecinţe radicale din tendinţa, intrinsecă majorităţii mişcărilor reformatoare, de a seculariza istoria – istoria imperiilor, a legilor şi a ceremoniilor. Răspunsul cel mai la îndemână pe care îl puteau oferi autorii catolici era să aleagă, din vasta colecţie de versiuni ale providenţei în isto-E. ISTORIE ŞI CONTRAISTORIE

221

de pe acelea putând fi cel mai lesne îmbrăcate într-un strai mai modern şi mai atrăgător. Atacul cel mai vehement împotriva secularizării istoriei şi negării cursului providenţial a fost întreprins, poate, de Bossuet.

3. Bossuet şi La Peyrere

Am discutat mai înainte teodiceea dialectică a profeţilor de mai târziu: însăşi slăbiciunea Israelului, susţineau ei, este un semn al puterii lui Dumnezeu, şi nu al incapacităţii lui de a-şi proteja poporul ales. Căci este într-adevăr un Dumnezeu puternic acela care foloseşte vaste imperii – fără „ca ele să o ştie” – drept instrumente pentru a pedepsi o naţiune mică.248 Indiferent dacă sugestia mea cum că acolo trebuie căutată sursa primordială a tuturor versiunilor despre „viclenia lui Dumnezeu” sau „viclenia raţiunii” în istorie este sau nu întemeiată, lucrurile stau evident astfel în cazul lui Bossuet: „nu există putere omenească care să nu fie, fără să vrea [malgré elle], în slujba altor scopuri decât ale sale”; cuceritorii nu sunt decât „instrumente ale răzbunării divine”. Cursul istoriei pare „surprinzător” doar la nivel superficial, când sunt examinate intervale reduse de timp sau „cauze particulare”.249 Căci Dumnezeu nu intervine întotdeauna direct în istorie; providenţa divină constă în utilizarea pasiunilor omeneşti, a intereselor personale şi a motivaţiilor oamenilor în propriile scopuri. Bossuet continuă să reînsufleţească, într-un idiom îmbogăţit de erudiţia istorică umanistă a timpului, teologia politică a lui Eusebiu, cu puternicul ei simţ al acomodării şi

corespondenţei dintre istoria sacră şi cea profană; până la apoteoza principiului monarhic pe care Bossuet, cum bine se ştie, l-a susţinut în cea mai pură formă absolutist! A nega providenţa – sacră sau profană – în istorie înseamnă a nega ordinea, autoritatea, moralitatea, a nega însuşi divinul.250

Un răspuns mult mai original – şi mai bizar – la secularizarea istoriei a fost elaborat de un calvinist de origine marană, convertit ulterior la catolicism. Lumea literelor a condamnat unanim lucrarea Pre *Adamitaie* a lui Isaac la Peyrere.251 Când Augustin a vorbit o dată despre *duo genera hominum*, a făcut-o metaforic252; La Peyrere l-a interpretat literal. El a fundamentat separaţia dintre istoria profană, a paginilor, şi cea sacră, providenţială, a evreilor pe baze biologice. Adam şi descendenţii săi şi-au făcut târziu intrarea în istorie: mult înaintea lor a existat neamul preadamiţilor, din care provine majoritatea paginilor. Teoria evidenţia discrepanţele relatării biblice, a căror paternitate mozaică şi autenticitate absolută a fost pusă la îndoială, tot în manieră critic-sistematică, de La Peyrere.253 Teoria evidenţia orizontul geografic-etnic îngust al Bibliei, existenţa unor naţiuni cu tradiţii istorice atestate mult înainte presupusei cronologii biblice *ab mundi conditione*, existenţa unor continente locuite unde Evangheliile nu au putut ajunge. De fapt, La Peyrere a construit şi un fel de contraistorie: a folosit Biblia ca să demonstreze, *malgré lui*, vestigiile unei istorii asupra căreia povestitorul biblic a păstrat în mod vădit tăcerea. Şi, în sfârşit, teoria putea fi – deşi, până mult mai târziu, doar rareori a şi fost – combinată cu o explicaţie mai bună privind prezenţa unor fosile reale decât obişnuitele referiri la ele ca la unele „glume ale naturii”, *lusus naturae*.*2S4* Doar istoria evreilor, dar şi istoria păgânilor altoită pe tulpină

Iudee, este adevărata istorie providenţială; ea se va încheia cu *Rappel des Juifs*, revenirea lor în graţia lui

Dumnezeu.

Menţionez teoria lui La Peyrere deoarece ne readuce la punctul de plecare, la sinteza lui Vico privind cunoaşterea istorică. Vico a acceptat o versiune atenuată a teoriei poligenetice – „lumea naţiunilor (*gentes*)" descinde din acei „uriaşi" care, după spusele Bibliei, s-au amestecat uneori cu „fiicele oamenilor" (Gen. 6: 4).255 Mai important este faptul că Vico a căutat o modalitate mai bună de a salva „istoria *gentes*" de la a fi complet golită de providenţa divină. El susţine că providenţa directă guvernează istoria poporului ales – a evreilor şi, ulterior, a creştinilor; dar providenţa indirectă guvernează politica naţiunilor prin mijlocirea legilor care guvernează succesiunea societăţilor omeneşti. Am trecut în revista numeroasele întorsături şi meandre ale ideii de acomodare cu toate implicaţiile sale exegetice şi istorice; aceasta ar urma să ne pregătească pentru o mai bună înţelegere a originalităţii gândirii lui Vico îndatorate unei lungi tradiţii.

F. PROVIDENŢA SECULARIZATĂ ŞI „ŞTIINŢA NOUĂ" LA VICO

1. Vico între realism şi utopism

Cu „sistemul legilor naturii pentru *gentes*", Vico a încercat să medieze teoriile politice contradictorii. Pe de o parte, simpatiza cu intenţiile aflate la baza lungii tradiţii a legii naturii, chiar cu căutarea unor state ideale, dar, pe de altă parte, a recunoscut că justificările pur teologice ale ordinilor sociale se *bazează* pe gândurile nerostite. „Filosofia îl consideră pe om aşa cum ar trebui să fie, şi astfel poate fi de folos doar unei minorităţi, şi anume celor doritori să trăiască în Republica lui Platon". 256 Departe de a ignora puterea de convingere a relatărilor mecanicist-egocentrice despre originea şi dezvoltarea orânduirilor sociale, Vico susţine, la fel ca Hobbes, Mandeville sau Spinoza, că nici instinctul social şi nici îndemnul către o societate perfectă nu sunt realităţi nemijlocite ţinând de natura originară a omului. Beneficiile publice, ne amintim, provin în cel mai bun caz din viciile private: „Legislaţia îl consideră pe om aşa cum este, pentru a-l îndruma către

acţiuni folositoare societăţii. Din ferocitate, avariţie şi ambiţie… ea făureşte fericirea civilă”. 257 Cu alte cuvinte, societatea nu este un produs al naturii, ci un artefact; Vico împărtăşea cu Hobbes principiul fundamental conform căruia „ne făurim singuri binele obştesc”.258 Dar dacă ordinea şi instituţiile sociale nu sunt un produs al naturii umane, oare trebuie privite ca simple convenţii sau impuneri? Vico a negat această consecinţă hobbesiană, dezvoltând în schimb doctrina „naturii istorice”, dobândite şi colective a omului, mediind între natură şi societate.

— Biblia, ed. cit., p. 16 (n.ed.).

F. VICO ŞI „ŞTIINŢA NOUĂ

2. Dialectica „naturii” şi a „istoriei ideale”.

223

Legăturile lui Vico cu Hobbes şi tradiţia hobbesiană sunt multiple. Şi el accentuează primatul epistemologic al chestiunilor politice asupra ştiinţelor fizice: *verum etfactum convertuntur*. Societatea civilă este la el, cum a fost şi la Hobbes, un artefact omenesc. Structurile sociale nu sunt nici produsul unor tendinţe sociale inerente, nici parte a stării naturale. Într-un anume fel, Vico radicalizează chiar polarizarea iniţială a lui Hobbes între starea naturală şi starea civilă. Hobbes nu putea decât să-i înzestreze pe toţi oamenii, chiar şi în *status naturalis*, cu un grăunte de raţiune. Într-adevăr, numai facultatea „previziunii” explică nelimitatul antagonism în cadrul societăţii fără stat. Animalele, departe de *bellum omnium contra omnes*, pot forma societăţi naturale.259 Antagonismul provine din conştiinţa propriei vulnerabilităţi şi din limita resurselor naturale. Previziunea cultivă dorinţa de acaparare şi nevoia de protecţie. Dar din exact acelaşi motiv, previziunea înlesneşte tranziţia de la starea naturală la starea civilă. Frica omului aflat în stare naturală este raţională. Contrar lui Hobbes, Vico revine la concepţiile despre omul primitiv ca simplă brută: „De la aceşti primi oameni, fiare stupide, lipsite de simţire şi dezgustătoare [*stupidi*, *insensati ed orribili bestioni*] ar fi trebuit toţi filosofii şi filologii să îşi înceapă cercetările

asupra înţelepciunii vechilor păgâni; adică de la uriaşi, luaţi în sensul propriu al cuvântului". 260 însăşi umanitatea omului este un artefact.

Să însemne asta că a te afla în societatea civilă echivalează cu *contra natu-ram vivere* şi că legea naturii, chiar în sensul minimal păstrat de Hobbes, acela de „dictate ale raţiunii", este o vorbă goală? Hobbes, cum voi încerca să arăt mai târziu, a mediat între natură şi societate prin referire la etiologia naturală a statului. Originea statului e dictată de simţul autoconservării. Spinoza, pe de altă parte, a relativizat integral distincţia dintre corpurile naturale şi cele artificiale; statul şi instituţiile acestuia, asemeni oricărui compus fizic, nu reprezintă decât un echilibru de forţe. Vico a căutat o cale diferită de mediere între natură şi societate. El a reinterpretat natura ca fiind însuşi *procesul* prin care omul dobândeşte o *a doua* natură, una socială. În consecinţă, el susţine că raţionamentul local sau istoric este singurul instrument cu care pot fi sesizate fazele acestui proces şi momentele-cheie.

„Această Nouă Ştiinţă sau metafizică", îşi anunţă Vico programul, „studiind natura comună a naţiunilor [*la commune natura delle nazioni*] în lumina providenţei divine, descoperă originile instituţiilor divine şi omeneşti [*divine ed umane cose*] printre naţiunile păgâne şi stabileşte în acest fel un sistem al legii naturii pentru *gentes* care acţionează pe baza maximei egalităţi şi consecvenţe [*che procede con somnia egualità e constanza*] în cele trei epoci... Epoca zeilor... Epoca eroilor... Epoca oamenilor, când toţi oamenii se recunosc egali în natura lor umană". 261 Termenul „natură comună" este ambiguu: înseamnă atât un proces regulat de dezvoltare, cât şi oricare dintre stările sale, ultima fiind epoca, dacă se poate folosi termenul maxist de „emancipare socială" sau de „egalitate adevărată". „Legea naturii" nu se întemeiază aşadar nici pe instincte sociale, nici pe evaluarea unor interese superioare. Este mai degrabă procesul „ideal", imanent

şi regulat, prin care civilizaţia îşi face mereu apariţia ca o „a doua natură”, dobândită şi colectivă, a omului. Firea popoarelor este la început grosolană, apoi pe rând aspră, blajină, sensibilă, iar în cele din urmă desfrânată”. 262

Vico numeşte acest proces de transformare o „poveste ideală eternă [*storia ideal eterna*], parcursă în timp de fiecare naţiune în ascensiunea, dezvoltarea, maturitatea, declinul şi căderea ei”. 263 întrebuinţarea ambiguă a termenului „ideal” corespunde întrebuinţării ambigue a termenului „natural”. Acesta din urmă are o conotaţie formală şi materială: însemna un proces precum şi trăsăturile distinctive ale fiecăreia din fazele procesului, cu precădere cea originară. Primul semnifică, la rându-i, atât procesul cât şi finalitatea acestuia. Mai precis, „istoria ideală” nu descrie cursul istoric real al unei entităţi sociale definite: ea măsoară mai curând istoria reală raportată la normele (metodologice) ale succesiunii regulate a perioadelor de creativitate socială. Aceste perioade şi succesiunea lor imanentă sunt într-adevăr *tipuri ideale*. Ele reprezintă destinele unei „naţiuni” imaginate în şi prin sine, izolate de influenţe din afară.264

„Natura” nu este doar o stare dată, ci un „proces”, şi, mai mult decât atât, nu este un proces reductibil la „necesităţi” externe. Succesiunea instituţiilor sociale omeneşti, deşi iniţiate de mediul ambiant al omului, nu este guvernată în întregime de acesta. Spiritul omului, unitar în toate manifestările, a emanat de la sine, deşi „ocazionat” de necesităţi exterioare265, toate instituţiile omeneşti în faze regulate. Ordinea instituţiilor colective ale omului determină ordinea ideilor sale. Aici, ca în atâtea alte rânduri, Vico extrapolează concepte-cheie ale unor sisteme filosofice eterogene din contextul lor ontologic pentru a le utiliza exclusiv în domeniul istoriei. Teoria spontaneităţii ocazionate poartă reminiscenţe ocazionaliste: principiul după care *Vordine dell’idee debe*

procedere secondo Vordine delle cose este o limitare polemică a axiomei lui Spinoza.266 Accentul pus pe istoria umană ca istorie a creativităţii spontane a omului îi permite lui Vico să conteste interpretarea determinist-mecanicistă a fondării (şi progresului) societăţii civile. Într-o polemică directă cu Hobbes, el intenţionează să arate cum „providenţa divină a iniţiat procesul prin care cei aprigi şi violenţi sunt aduşi de la fărădelege la umanitate... Şi a realizat aceasta trezind în ei [con *risvegliar în essi*] *o* idee confuză de divinitate, pe care, din ignoranţă, au atribuit-o cui nu aparţinea. Aşadar, datorită terorii acestei divinităţi imaginare, au început să se conformeze unei anume ordini... Thomas Hobbes nu a reuşit să vadă acest principiu al instituţiilor la «oamenii aprigi şi violenţi»... şi a căzut în greşeală cu «ajutorul» lui Epicur". 267 Între provocare şi răspunsul omenesc, Vico introduce medierea imaginaţiei.

3. Imaginaţia în construcţie şi reconstrucţie

Funcţia de mediere a imaginaţiei, evoluând imanent către „raţiune", interzice reconstrucţia pur mecanică a originilor şi dezvoltării „naţiunilor". Vico îşi propune să demonstreze că metoda investigaţiei istorice este complet diferită de metoda reconstituirii legilor fizice. Presupunând că intelectul este uniform în toate „aspectele" sale, introspecţia, adică imaginaţia orientată spre interior, a devenit

la Vico principalul instrument al înţelegerii istorice. Vico pare să vadă în principiul lui Protagoras *homo mensuram omnium* un mod natural de cunoaştere servind la constituirea societăţii (imaginaţia) ca şi la reconstituirea ei (înţelegerea originilor). Utilizat static în acest al doilea sens, reflexiv, principiul este înşelător. „Este o altă proprietate a minţii ca ori de câte ori oamenii nu îşi pot forma o idee despre lucruri îndepărtate şi necunoscute, să le judece prin ceea ce le este familiar şi la îndemână". 268 Proiecţia statică, necritică, a propriei imagini asupra unor

societăţi străine, sau asupra fazelor îndepărtate ale *propriei* societăţi, generează „vanitatea naţiunilor" la fel ca „vanitatea savanţilor". Dar acelaşi principiu devine instrument constructiv de înţelegere dacă este folosit dinamic, ca metodă de reconstituire a fazelor societăţii prin analogie cu propria dezvoltare. Vico dă aşadar o nouă fundamentare *topos-ului* mai sus discutat, conform căruia *actates homi-nis* recapitulează *actates mundi.269*

Folosită în mod disciplinat, imaginaţia (sau introspecţia) istoricului nu trebuie înţeleasă ca o izolare raţională a cauzelor sau o reînsufleţire narativă a trecutului. Ea semnifică mai degrabă capacitatea de a reconstitui mentalitatea, adică reţeaua de imagini şi instituţii compunând fiecare fază a procesului „ideal" de socializare. Imaginaţia a fost forţa conducătoare a transformării culturale, şi este forţa conducătoare în strădania interpretativă de a le reconstitui. Această reconstituire interpretativă, ajutată de cunoaşterea structurilor universale ale imaginaţiei dobândite prin introspecţie, are trei scopuri distincte, (i) Pentru Vico, „logica poetică" este, la fel precum gândirea primitivă pentru Lévi-Strauss, o „logică a contingentului" sau a lui *a posteriori.210* Imaginaţia răspunde spontan unor circumstanţe similare prin aceleaşi categorii structurative (tropi). Cunoaşterea lor înlesneşte reconstituirea circumstanţelor originare – „ocaziile" – ale imaginilor (*topoi*) şi instituţiilor sociale corespunzătoare; frica de zei, indusă de fenomenele naturii, acţionează ca „ocazie" pentru apariţia familiei. Asemenea imagini originare sunt erori constructive, permise sau chiar evocate de viclenia providenţei.271 (II) Interpretul nu va reuşi să confere semnificaţie unor imagini, instituţii sau momente culturale discrete şi disparate, dacă nu scoate în evidenţă structurile interrelaţiilor aflate la baza acestora, sau, altfel spus, *contextul*. Imaginaţia îi permite interpretului să vadă, de exemplu, în Zeus simbolul structurilor de clasă. Vico presupune că toate sferele activităţii omeneşti dintr-o anume epocă exprimă aceeaşi configuraţie mentală, fiii)

Abia după aceea interpretul va fi în stare să pună în evidenţă logica imanentă a transformării unui set de imagini în altul, a unei matrice culturale în următoarea aflată în linie ascendentă.

Pe de altă parte, cum am văzut şi în cazul „naturalului" şi al „idealului", Vico pare să profite de pe urma deosebirii şi, în final, a identităţii dintre două conotaţii ale „imaginaţiei" – imaginaţia istoricului şi imaginaţia colectivă a societăţii pe care istoricul o investighează; deoarece toate provin din acelaşi trunchi şi deoarece din dispoziţia noastră mentală nu au dispărut toate urmele trecutului (recapitulat, de fiecare dintre noi, în copilărie), suntem pregătiţi şi pentru a ne desprinde, în imaginaţie, de prezent şi pentru a ne plasa într-o mentalitate străină şi primitivă. Vico ne conduce astfel către semnificaţia integral *istorică* a faimoasei identificări dintre *verum şifactum*. Şi aceasta are două conotaţii interdepen

dente, una obiectivă şi alta subiectivă. Ştiinţa cea mai apropiată de noi este ştiinţa despre umanitate, căci noi „am făurit această lume a naţiunilor". Dar în fiecare perioadă istorică, tot ce a construit societatea – zei, legi, instituţii – reprezenta adevărul ei, adevărat pentru membrii acelei societăţi – un adevăr la fel de absolut precum ştiinţa noastră.272 Nu există alt adevăr decât cel construit de om – cu excepţia revelaţiei, desigur.273

4. Simţul comun şi providenţa

La începutul acestui capitol am afirmat că, la Vico, conceptul metodologic nou şi revoluţionar aflat la baza raţionamentului istoric precum şi a celui politic este conceptul contextelor *istorico-sociale*: fiecare societate, în fiecare din „timpurile" (ideale) succesive poate fi determinată printr-un principiu intern integrator mai degrabă decât, ca până atunci, prin antiteză cu alte

segmente ale timpului istoric. Ajutat de imaginaţie, istoricul dezvăluie „armonia" unei epoci, „corespondenţa" sau „acomodarea" reciprocă a tuturor *cose umane* dintr-o perioadă dată.274 Interpretarea istorică este un exerciţiu de raţionament contextual. Şi totuşi, ideea lui Vico despre contextele socio-istorice exprimă, dincolo de percepţia necesităţii interpretării contextuale imanente, o categorie aproape estetică; ele constituie o *Einheit in der Manningfaltigkeit*. Toate manifestările unei epoci sunt faţete ale uneia şi aceleiaşi configuraţii mentale. Vico foloseşte, în sens propriu, termenul „simţ comun" pentru a desemna această anume configuraţie mentală a fiecărei epoci, principiul armonic al fiecărei perioade.275 Aceasta este în esenţă ceea ce, mai târziu, Karl Mannheim va numi *der totale Ideologiebegriffpe baza* „experienţei colective" a grupurilor.276

În accentul pus pe armonia spontană şi imanentă, considerată cadrul inteligibilităţii, se simte afinitatea lui Vico pentru Leibniz, chiar dacă neglijăm ca nesemnificativă aderenţa lui la doctrina „punctelor metafizice". Într-adevăr, distingând posibilitatea de compatibilitate277, Leibniz elaborase fundamentarea logică a conceptului de armonie contextuală, făcând din el piatra unghiulară a metafizicii sale. Dacă principiul predicatului-în-noţiune (*praedicatum inest subiecto*) trebuie luat literal, monadele sunt contexte de atribute. Monadele se grupează în „lumi posibile", în măsura în care, dincolo de posibilitatea lor logică, sunt compatibile pe temeiul principiului raţiunii suficiente.278 Monadele sunt o categorie logică şi epistemologică, dar şi o categorie estetică de unitate contextuala.279

La Vico, „mentalitatea colectivă a unei epoci" are, aşadar, două aspecte complementare. Pe de o parte, asigură anonimatul proceselor istorice: de-acum înainte, eroii, culturali sau politici, sunt detronaţi din locul ce îl ocupaseră în expunerile genetice. *Zeitgeister* de toate felurile sunt imaginate drept câmpuri de forţă mai puternice decât cel mai puternic individ. Pe de altă parte,

ne aducem aminte că Vico a subliniat în repetate rânduri spontaneitatea mentalităţii colective a unei epoci. Deşi „ocazionat" de necesităţi din afară, spiritul uman emana de la sine, în faze regulate, toate ideile şi instituţiile omeneşti. Din cauza acestei regularităţi universale şi în acelaşi timp ideale280, introspecţia (imaginaţia) a devenit la Vico principalul instrument de înţelegere istorică. Se face din nou simţită afinitatea cu Leibniz, ale cărui monade reprezintă, la fel ca societăţile lui Vico, o unitate pură doar fiindcă îşi produc prin sine percepţiile şi apercepţiile: monadele „nu au ferestre"; ele sunt spontane. Ne amintim că Leibniz a conferit totodată cea mai radicală semnificaţie epistemologică postulatului logic *praedicatum inest subiecto*.

Prin concepţia de spontaneitate a imaginaţiei colective (sau *sensus commu-nis*), sau mai degrabă prin teoria spontaneităţii ocazionate, Vico credea că a mediat între realitatea naturii originare, brutale a omului şi idealul legii eterne, între Hobbes şi Grotius. Societatea nu a apărut, nici natural, nici convenţional, ci în ambele moduri, întrucât omul a putut şi şi-a transformat singur natura brutală; omul a dobândit o „natură istorică". Vico a insistat că „legea naturală" nu se bazează pe instincte sociale, pe raţionamente deliberate sau pe necesitate (ori norme), ci pe *procesul* „ideal", imanent şi regulat prin care civilizaţia îşi face mereu apariţia ca natură dobândită a omului. Aceasta este versiunea lui Vico pentru *List der Vernunft*, pentru felul în care viciile private se transformă în beneficii publice.281 El o numeşte „providenţă", termen care mai semnifică şi dinamica imanentă a transformaţii regulate a unei faze în alta. Faza finală a egalizării umane, deşi preconizată a fi cu necesitate monarhică, poartă cu toate acestea însemnele unui stat prosper în termenii lui Spinoza. El constă în echilibrul unor interese personale conştiente şi elevate. În acelaşi timp însă, ne reaminteşte şi de viziunea lui Dante despre o *humana civilitas*.

Prin urmare, printr-o paradoxală întorsătură de expresii, „providenţa" a ajuns să însemne emanciparea

omului în raport cu natura, sau chiar cu Dumnezeu, spontaneitatea strădaniilor sale sociale. Vico exprimă aici, dincolo de orice corespondenţă particulară pe care am putea-o găsi între gândirea lui şi una sau alta dintre teoriile contemporane, sensul şi înţelegerea de sine a gândirii moderne care subliniază, în nesfârşite variaţiuni, autonomia şi „demnitatea omului”. Scopul lui Vico este să demonstreze creşterea treptată a independenţei umane, altfel spus, determinarea raţională a destinului colectiv al omului. În acest sens, Vico a introdus filologia istorică sau raţionamentul contextual ca mijloc de mediere între interpretările mecaniciste şi cele teleologice, între natură şi raţiune prin intermediul conceptului de istorie. Cu ajutorul acestei versiuni de *List der Vernunft*, Vico poate să reintroducă providenţa în istorie şi, prin urmare, să rezume pe o bază mai amplă o tradiţie a filosofiei creştine mergând până la Irineu de Lyon, căutând să stabilească o corespondenţă între planul divin al mântuirii şi natura imanentă a omului.

5. *Autonomia şi spontaneitatea umană*

Hobbes, Spinoza şi Vico au căutat să apere şi să definească instituţiile politice existente pe baza unei aprecieri realiste a „omului aşa cum este, nu cum ar trebui să fie”. Ei reprezintă prototipuri fundamentale de gândire antiutopică născută din experienţa statului modern. Apărarea realismului politic se bazează pe o interpretare radicală a societăţii sau statului ca produs al eforturilor sau muncii omului. Totuşi, o trăsătură esenţială îl desparte pe Vico atât de Hobbes cât şi de

NOTE

Spinoza. Hobbes şi Spinoza credeau că societatea este rezultatul unui proiect raţional, deşi Hobbes era convins că un singur proiect putea să asigure durabilitatea statului. Vico, pe de altă parte, credea că societatea este produsul unei lungi evoluţii în care individul sau un grup

nu poate sau nu ar trebui să se amestece. Prin urmare, „mecanizarea" teoriei politice sau respingerea ei au ajutat la formularea a doua modele de bază în varietatea ideologiilor conservatoare ce vor urma. Le putem numi anticipat apărarea pozitivistă şi apărarea evoluţionistă a orânduirilor existente. Hobbes şi Spinoza credeau că statul are nevoie de participarea matură a tuturor membrilor; fiecare orânduire, în măsura în care este o orânduire autentică, merită a fi conservată, şi, ca atare, conservarea ei este o sarcină continuă şi conştientă pentru toţi. Acest tip de conservatism împărtăşeşte aceleaşi premise cu ideologiile utopice sau revoluţionare pe care le detestă, şi anume recunoaşterea statului ca rezultat al unui proiect; el neagă doar înţelepciunea schimbărilor radicale. S-ar putea spune că, fără voia lor, Hobbes şi Spinoza au pregătit chiar idiomul raţional al revoluţiilor, în timp ce Vico, deplin conştient de pericolele implicate în considerarea statului ca proiect ce are necontenită nevoie de ajustări deliberate conform noilor realităţi, insista asupra ameliorării anonime, aproape instinctive, a condiţiei umane. El vedea aici lucrarea providenţei, „mâna invizibilă" a lui Dumnezeu sau a naturii.

Principiul medieval al acomodării divine a fost transformat acum într-un principiu al creativităţii omeneşti. Nicăieri nu este mai evident acest lucru decât în noua atitudine faţă de însăşi noţiunea de Dumnezeu. Cusanus a rezumat tradiţia medievală (şi a transformat-o) atunci când a spus că Dumnezeu îi apare fiecărui individ în imaginea umană proprie acestuia.282 Vico nu revigorează pur şi simplu critica religiei grecilor, iniţiată de Xenofan; el o investeşte cu o semnificaţie istorică profundă. Capacitatea noastră de a imagina zei, imaginaţia noastră constructivă, este unica forţă motrice a istoriei, un *fapt* care, asemeni societăţii însăşi, se află dincolo de adevăr sau eroare. Lucreţiu, a cărui expunere asupra originilor societăţii l-a influenţat în mare măsură pe Vico, dorea să ne convingă de efectul nefast al fricii de zei: „tantum religio potuit suadere malorum" / teama de zei a putut

aduce atâtea nenorociri /. Vico, a cărui gândire era îmbogăţită de secole de interpretare acomodaţionistă a istoriei, a relativizat ambele opinii. Toate religiile, cu excepţia uneia, pot fi eronate; dar ele reprezintă o eroare constructivă, forţa motrice aflată în spatele ameliorării condiţiei umane şi sunt, prin urmare, de origine divină.

NOTE

1. Despre originea şi evoluţia *topos-ului* la Mandeville, v. Euchner, *Egoismus und Gemeinwohl*: *Studien zur Geschichte der burgerlichen Philosophie*, pp. 82 – 125 ş. *passim*. Despre Mandeville şi Vico, v. Goretti, „Vico et la heterogenese de fins", pp. 351 – 359. Am mai întâlnit o idee similară, relevantă pentru interpretarea atât a naturii cât şi a societăţii, la Bernardino Telesio (*supra* II. D.3). Argumentul invocat de unii gânditori creştini în favoarea proprietăţii private nu se află prea departe de această opinie: Toma d'Aquino vedea *divisio possessionum* ancorată în legea naturii şi în condiţia umană de dinaintea Căderii. Se încurajează astfel productivitatea proprietăţii private. Cf. Toma, *Summa theol*. 1 q.2 a. 105.

2. Giambattista Vico, *Principi di scienza nuova*, ed. a 3-a (1744) § 1108 (de-acum înainte *SN*), în *Opere* 4, ed. Nicolini; Vico, *Selected Writings*, ed. L. Pompa (Cambridge, 1982), p. 265; Lowith, „Vicos Grundsatz: *Verum etfactum convertuntur*", *măufsătze und Vorträge 1830 – 1970*, pp. 169 – 170.

3. *SN* să 178 – 179; cf. Vico, De *univerşi iuris uno principio*, în *Opere* 2: 55: „Non igitur utilitas fuit mater iuris et societatis, sive metus, sive indigenţia, ut Epicuro, Machia-vellio, Hobbesio, Spinosae, Baylaeo adlubet; sed occasio fuit, per quam homines natura sociales et origines vitio divisi, infirmi et indigni ad colendam societate sive adeo ad colendam suam socialem naturam raperentur". / Aşadar, nu utilitatea a fost mama dreptăţii şi societăţii, şi nici teama sau lipsurile, cum afirmă Epicur, Machiavelli, Hobbes, Spinoza şi Bayle; ci a fost prilejul cu care oamenii, sociabili prin natură, dar dezbinaţi prin păcatul originar, neputincioşi şi nevrednici să cultive societatea, erau cu

atât mai tentaţi să-şi cultive propria natură socială. / Despre apropierea istorică de ocazionalism, v. *supra* IV. F.2.

4. *SN* § 374; Vico, asemeni lui Hobbes, a desemnat ca pasiune dominantă a omului primordial frica – dar frica de zei mai curând decât de semeni. Alţii puneau accentul pe timiditate; este cazul lui Montesquieu, *De l'esprit des lois* 1.2, m (*Euvres*, ed. Callois, p. 235, care argumenta împotriva pretinsei păreri a lui Hobbes despre brutalitatea omului în stare naturală. Cf. şi E. Leach, „Vico and Lévi-Strauss on the Origins of Humanity", în *Giambattista Vico*: *An* International *Symposium*, ed. Tagliacozzo, pp. 309 – 312. Cf. *infra* n. 260.

5. Thomas Hobbes, *Six Lessons of the Principles of Geometry*, în *EW*, ed. Moles-worth, 7: 184. Cf. Watkins, *Hobbe*s' *Sistem*, p. 69. Maxima aceasta se leagă şi de principiul *verum-factum*; cf. Lowith, „Vico's Grundsatz" (*supra* n. 2). Verene, *Vico's Science of the Imagination*, pp. 36 – 64, arată, împreună cu G. Fasso, cât de rar a uzat explicit Vico de acest principiu înainte de a-l reintroduce în ed. a 2-a din *SN* (în special pp. 57 ş. urm.).

6. Ambrozie de Milano, *De Iacobo* 1.6.21, p. 18. Cf. Ladner, *the idea of Reform*, p. 146 şi n. 67. Cf. şi Funkenstein, *Heilsplan*, p. 34 (Ambrozie şi Teofil din Antiohia).

7. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte în Weltbiirglicher Absicht* prop. 8, în *Werke*, ed. Weichschedel, 11: 45 (cf. pp. 34, 47); scrisă (1784) cu un an înainte de *Grund-legung der Metaphysik der Sitten*, Kant (încă) nu evită să vorbească despre natura care foloseşte antagonismul social ca „mijloc" de favorizare a scopurilor nobile (prop. 4, p. 37).

8. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, ed. Brunstadt, pp. 61, 65, 69, 78. Wundt urma să vorbească mai târziu despre „eterogenitatea scopurilor". Cf. Stark, „Max Weber and the Heterogeneity of Purposes", pp. 249 – 264. Cred că dacă ar trebui să căutăm în trecut sensul dat de Hegel „semnificaţiei în istorie", l-am putea găsi în ideea

acomodării divine mai degrabă decât în oricare alte tradiţii antice sau medievale. În importanta carte *Meaning în History*, Lowith a neglijat să facă distincţie între tradiţii şi cadrul acestora, lucru care l-a dus la unele comparaţii eronate.

9. *SN* § 242.

10. *SN* § 245; v. *supra* IV. F.2.

11. *SN* § 31; reminiscenţa clasică directă ar putea fi Cenzorinus, care aminteşte că Varro a distins trei perioade (*tria discrimina temporum*), şi anume „primum ab hominum principio ad cataclysmum priorem, quod propter ignoratiam vocatur adelon, secundum a cataclysmo priore ad olympiadem primam, quod multă in eo fabulosa referentur mythi-ca nominatur, tertium a prima olympiade ad nos, quod dicitur historicon quia res in eo

gestare veris historiis continentur" / prima perioadă, numită din ignoranţă *adelon* (incertă), ţine de la apariţia oamenilor la potopul primordial; a doua, numită mitică pentru că relatează multe lucruri fabuloase, ţine de la potopul primordial la prima olimpiadă; a treia, numită *historicon* (istorică), cuprinde fapte istorice reale petrecute de la prima olimpiadă până în zilele noastre /: Cenzorinus, *De die natali* e.21, ed. Hulfsch, pp. 44 – 45. Cf. Spran-ger, „Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls", în special p. 22 n. 5 (referire la Vico); Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*: *Ein Kommentar în Augustins „De civitate Dei"*, p. 164 (referire la Eusebiu şi Augustin). Autorii creştini au amestecat acest *topos* cu *tria tempora* (*ante le gem*, *sub lege*, *sub gratia*; *infra* n. 150). Vico a avut poate în vedere ambele tradiţii. Distincţia lui Cenzorinus între timpul „uitării" şi cel „istoric" atestă conceptul de istorie pe care îl voi discuta în continuare.

12. „N-am fi de credimus, aptata esse secula verbo dei; fi de credimus, trium legum tempora, scilicet naturae, scripturae et gratiae sibi succedere ordinatissime

decurisse; fi de credimus, mundum per finale iudicium terminandum esse; în primo potenţiam, în secundo providenţiam, în tertio summi principii advertentes" / Credinţa ne face să gândim că veacurile au fost potrivite după cuvântul lui Dumnezeu; că perioadele celor trei legi au urmat una alteia într-o ordine foarte riguroasă; că lumea trebuie să se termine cu o judecată finală; atenţi mai întâi la putere, apoi la providenţă şi în cele din urmă la principiul suprem /: Bonaventura, *Itinerarium mentis adDeum* 12, *Opuscula varia theologica*, în *Opera omnia* 5: 298 b; cf. Augustin, *Enchiridion*, ed. Scheel, p. 73. De notat la Bonaventura corespondenţa dintre perioade şi atributele divine – interpretare Ioachimistă modificată.

13. Pentru o discuţie amănunţită a remarcilor care urmează, v. lucrarea mea Heilsplan, pp. 70 – 77 şi nu. 187 – 192. De la publicarea ei, interpretarea pe care am dat-o viziunii medievale asupra „faptelor istorice" şi scrierii istoriei a fost acceptată tacit sau explicit: cf. Koselleck, *Vergangene Zukunft*: *Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, pp. 311 – 313; Melville, *Sistem und Diachronie*: *Untersuchungen zur theoretischen Grundlegung geschichtsschreiberischer Praxis im Mittelalter*, pp. 33 – 67, 308 – 341; Gurewitsch, *Kategorii srednevekovoie kulture* (trad. Lossak, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, pp. 156 – 157).

14. „Şi eram huius vocabuli significatione largius ultimur… non tantum rerum ges-tarum narrationem, sed illam primam significationem (didicimus)" / Dacă folosim sensul larg al acestui cuvânt… (aflăm) nu atât desfăşurarea propriu-zisă a faptelor, cât sensul lui originar /: Hugo de St. Victor, Didascalion *1. VI.3*, Migne, PL 176: 801 (cf. id., De *scripturisă*, *Migne*, PL 175: 12A; De sacramentis *prol.*, *e.*4, Migne, PL 176: 185); Ioannes de Salisbury, Polycraticus *8.12*, *ed.* Webb, 2: 144; Lubac, Exegese *medievale 2*: *42*5, 428 n. 6, 474. „Historialiter facta sunt, et intellectualiter Ecclesiae mysteria per haec designantur". / Aceste fapte sunt istorice, dar sunt interpretate spiritual prin misterele Bisericii. / (Isidor din

Sevilla, De ordo *creaturarum*, *Migne*, PL 83: 939 – 940) este o formulă recurentă. Chiar Campanella, în secolul al XVI-lea, a mai putut spune despre scrierea istoriei: „dicitur simplex, hoc est «pura», quoniam non habet sensum alium, nisi quem verba primo exprimunt, et in hoc differt a parabola… Solius tamen sacrae historiae est alios sen-sus admittere mysticos" / este numită simplă, adică „pură", neavând alt sens în afara celui exprimat iniţial în cuvinte, şi prin aceasta se deosebeşte de parabolă… Numai istoria sacră admite alte sensuri mistice /: Rationalis philosophiae pct. *5* c. *1* (istoriografie), în Tutte le opere di *Tommaso Campanella*, *ed*. *Firpo*, *1*: 1226.

15. Adevărul ca „proprium" sau „officium": *Cnutonis regis gesta… auctore monacho sancti Bertini*, *ed*. Pertz, p. 1; Otto de Freising, Chronica *sive histona de duabus civitatibus*, *ed*. Hofmeister, p. 5; cf. M. Schulz, Die *Lehre von der historischen Méthode bei den Geschichtsschreibern des Mittelalters*, *pp*. 5 ş. urm.; Simon, „Untersuchungen zur Topik

NOTE

231

der Widmungsbriefe mittelalterlicher Geschichtsschreibung bis zum Ende des 12 ten Jahrhunderts", pp. 52 ş. urm. Dragostea de adevăr înseamnă nepartizanat, de ex. *Gesta abbatum Trudonensium*, ed. Kopke, p. 250. Istoricul se află între Scylla şi Charybda: Guilelmus din Tyr, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, p. 1. Regino din Prim renunţă la obligaţia actuală a istoricului de a înregistra ce a văzut şi lasă istoria contemporană pe seama urmaşilor: Regino, *Chronica*, ed. Knopf, p. 1.

16. Isidor din Sevilla, *Etymologia rum sive originum libri XX* 1.41.1, ed. Lindsay. Pentru sursă, v. M. Schulz, *Historischen Méthode*, p. 20 n. 2; Keuck, „Historia: geschichte des Wortes und seine Bedeutung", pp. 12 ş. urm. Isidor merge până la negarea istoriei acolo unde nu există înregistrări: *Etym*. 5.39 („Helius Pertinax: am. 1 nihil habet historia" / Helius Pertinax: în primul an de

istorie nu se consemnează nimic). Isidor ignoră semnificaţia grecească originară a istoriei – cercetare şi analiză (spre deosebire de simpla logografie, de ex. Herodot, 2.45): cf. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*: *A Study of Thought and Acţionform Augustus to Augustine*, pp. 458 ş. urm.

17. Isidor, *Etym*. 1.41.2: „haec disciplina ad Grammaticam pertinent, quia quidquid dignum memoria est litteris mandatur" / această disciplină ţine de Gramatică, fiindcă orice [lucru] demn de a fi pomenit este încredinţat scrisului /. Pasaje similare în M. Schulz, *Historischen Méthode*, p. 66. „Timpurile istorice" sunt acelea care oferă continuitate înregistrării istorice. La Varro, „timpurile istorice" (*supra* n. 11) aveau această conotaţie.

18. Isidor, *Etym*. 1.44.1 (anale). În secolul al XI-lea, Lampert din Hersfeld mai pretindea că scrie doar „anale". Flavius Iosephus a dedus odată superioritatea istoriografiei orientale (iudaică, caldeeană şi egipteană) asupra celei greceşti din faptul că, în timp ce înregistrările primei sunt scrise fără întrerupere şi păstrate de preoţi – el însuşi era preot! –, în arhivele templelor, grecii îşi rescriu istoria în fiecare generaţie: Flavius Iosephus, *De Iudaeorum vetustate sive contra Apionem* 1.6 – 7, în *Opera*, ed. Mese, 5: 7; 1.4, p. 6; ar putea fi o aluzie la Platon, *Timaios* 2 le-25 d. Cf. Rohr, *Platons Stellung zur Geschichte*, p. 108.

19. Ioannes de Salisbury, *Historia pontificalis* prefaţă, ed. Chibnall, pp. 1 – 2: „Lucas... nascentis ecclesie texit infantiam; cui succedens... Eusebius Caesariensis... Cassiodorus quoque... sicut previos în cronocis descriptionibus habuit şic illustres viros huius studii reliquit successores. Versantur in hoc Orosius, Ysidorus, et Beda, etalii... etatis quoque nostre quam plurimi sapientes" / Luca... a redat copilăria Bisericii după naşterea ei; Urmaşul lui... Eusebiu de Cezareea... chiar Casidor... aşa cum cronicile consemnează precursori, această îndeletnicire şi-a avut urmaşi iluştri. Printre ei:

Orosius, Isidor, Beda şi alţii… mai toţi înţelepţii epocii noastre /; el numeşte cronica lui Hugo de St. Victor. „Secutus est eram Sigebertus Gemblacensis monachus”. / A urmat monahul Sigebert din Gembloux. / Istoria lui este o continuatio a istoriei lui Sigebert. Cf. *Lampert din* Hersfeld, Annales, ed. Holder-Egger, p. 304. V. supra *n. 18* şi Funkenstein, Heilsplan, pp. 74 – 76, pentru imaginile populare *ale* lanţurilor de mărturii începând cu facerea lumii.

20. Philipp Melanchthon, *Chronicon Canonis*, în *Opera omnia*, ed. Bretschneider, 12: 714. Cf. Klempt, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung*, p. 131 n. 29. În acest sens trebuie înţeleasă aserţiunea lui Ambrozie de Milano conform căreia Moise a fost într-un fel martor ocular la facerea lumii: *Hexaemeron* 1.7, ed. Schenkel, p. 6. O veche temă apologetică a literaturii creştine este comparaţia dintre tradiţia biblică, neîntreruptă de la începuturile lumii şi demnă de încredere, şi relatările istorice păgâne fragmentare, care, cu cât sunt mai depărtate în timp, cu atât sunt mai mitice: Teofil din Antiohia, *Adăutolycum* 3.6, ed. Otto, p. 8; Tertulian, *Depallio* 2, pp. 734 – 736; Ieronim, *Chron. Euseb*. prefaţă, ed. R. Helms, GCS 24 (1913), pp. 7 – 8; Orosius, *Historiarum adversus paganos libri Vil*, ed. Zangmeister, pp. 3 – 9; Frechulf din Lisieux, *Chronicon*.

Migne, *PL* 106: 919; Frutolf din Michelsberg, *Chronicon*, ed. Waitz, p. 34. Cf. Von den Brincken, *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis în dos Zeitalter Ottos von Freising*, p. 137.

21. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. Glockner, pp. 97 – 98. Contra acestei identificări (fără a-l menţiona aici pe Hegel), v. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 396: „Se ist denn auch die Herrschaft eines differenzierten historischen Interesses… an sich noch kein Beweis für die eigentliche Geschichtlichkeit einer «Zeit»… unhistorische Zeitalter sind als solche nicht

auch schön ungeschichtlich". / Astfel, existenţa unui interes diferenţiat pentru istorie nu este în sine o dovadă pentru felul în care este relatat „timpul"... epocile anistorice ca atare nu sunt neapărat demne de a fi relatate. / La pp. 405 ş. urm., deosebirea dintre modul lui de a înţelege temporalitatea şi cel al lui Hegel este pusă pe seama diferenţei noţiunii de timp.

22. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, pp. 176 – 207, în special 183 ş. urm.; Reill, „History and Hermeneutics in the *Aufklärung*: The Thought of Johann Christoph Gatterer", pp. 24 – 51; Reill, The German Enlightenment and the rise of Historicism, pp. 125 ş. urm. (Gesichtskreis / orizont).

23. Gossman, *Medievalism and the Ideologies of the enlightenment*, pp. 111 – 112 (citat din Levesque de la Revaliere, Mabillon).

24. Vico, *SN* §*32*: „Convenevolmente a tali tre' sorte di natura e governi, şi parlarono tre' specie de lingue..." / Potrivit acestor trei feluri de naturi şi de guvernări, s-au vorbit trei feluri de limbi... [p. 132]*; § 311, p. 112 („tra loro conformi" / asemănătoare între ele [p. 205]*); § 348, p. 125 („necessaria convenevolezza delle medisme umane cose" / corelaţia necesară care există între toate lucrurile omeneşti [p. 217]*).

25. *SN* § 979: moda timpului; despre termenul medieval *qualitas temporum*, v. de ex. Hildebertus Cenomanensis, *Sermo* în *Septiiagesima*, Migne, *PL* 177: 1073; sau *ratio temporum* (în sens incalculabil): Beda, *Super acta apostolorum*, Migne, *PL* 92: 953. Despre folosirea acestui termen în tradiţia juridică, v. excelentul articol al lui Kelley „Klio and the Lawyers", pp. 24 – 49.

26. Vico, *SN* § 142: „Îl senso commune e un giudizio sens alcuna riflessione, communamente sentito da tutto un ordine, da tutto un populo, da tutta una nazione o da tutto îi genere umană" / Simţul comun este o judecată fără reflecţie, şi există în mod obişnuit la o întreagă categorie, un întreg popor, o întreagă naţiune şi la întreg neamul omenesc [p. 175]. / Cf. *supra* IV. F.4 (comparaţie cu *asabiya*

lui Ibn Khaldun şi cu *totaler ideologie-begriff* a lui Mannheim, modificările în semnificaţia „simţului comun”). Despre istoria *topos-ulxxi* celor trei vârste, v. Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 129 – 132 nu. 27 – 29 ş. *passim*.; cf. şi *supra* n. 11 şi *infra* n. 150.

27. Vico *SN* § 122; v. *supra* IV. F.3.

28. „De rebus antiquissimis secundum sui temporis conditionem notiones forment”. / Pentru lucrurile [petrecute] demult, să formuleze noţiunile potrivit condiţiilor din epocă. / Budde, *Historia ecclesiastica* prefaţă; citat de Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, p. 463. Nu a fost încă scrisă o istorie a noţiunii de anacronism.

29. Fleury, *Les Mwurs des Israelites*, p. 8.

30. R. Pfeiffer, *Geschichte der klassischen Philologie von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, trad. Arnold, pp. 276 – 278. Din masiva operă filologică a Antichităţii, Evul Mediu a moştenit doar principiile teoretice generale despre *accesus ad auctores*.

— Traducerea citatelor din *SN* a fost preluată din Giambattista Vico, *Ştiinţa nouă*: *Principiile unei ştiinţe noi cu privire* la *natura comună a naţiunilor*, *precedată de Autobiografie*. Studiu introductiv, traducere şi indici de Nina Fason. Note de Fausto Nicolini şi Nina Fason. Editura Univers, Bucureşti, 1972 (n.ed.).

NOTE

233

printre care se număra şi recomandarea de a se acorda atenţie timpului şi împrejurărilor: Wolters, *Artes liberales*: *Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters*, ed. Koch, pp. 66 ş. urm.

31. *Supra* m.n.29. Exegeza biblică păgână a fost adesea punctul de pornire al unor strădanii critice ulterioare – musulmane, iudaice de la începuturile timpurilor moderne.

32. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship*: *Language*, *Law*, *and History in the French Renaissance*, pp. 19 – 50, în special 38.

33. *Id.*, „Klio and the Lawyers”, *supra* n. 25. Kelley ne atrage atenţia asupra rădăcinilor gândirii istorice moderne în textele juridice medievale: aşa cum sper să arăt, exegeza biblică ţi diverse alte ocazii în care apare ideea acomodării nu sunt mai puţin semnificative.

34. Despre originile noii hermeneutici juridice, v. Dilthey, *Weltanschauung undăna-lyse*, pp. 11 ş. urm., 113; Kelley, *Foundations*, pp. 106 – 112; Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, în special pp. 48 – 58 (Hotman).

35. Pocock, *The Ancient Constitution and Feudal Law*, în special cap. 1.

36. Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung* 1: 575 – 617 şi nu. 263 – 280. Despre afinităţile sofiste ale lui Tucidide, v. Jaeger, *Paideia* 1: 479 – 513, în special 483 – 485. Cochrane, *Christianity*, pp. 469 – 474, subliniază apropierea de Hippokrates. Despre „natură” vs„Convenţie” sau forţă brută, v. *infra* V.C.2.

37. Bentley, *Humanists and the Holy Writ*, pp. 294 – 314; Spinoza: *supra* IV. B.3.

38. Montaigne, *Essais* 2.2. (2: 222); Auerbach, *Mimesis*: *Dargestelte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, pp. 271 – 275. Pentru noţiunea de *vera narratio* la Vico, v. Mali, „Harehabilitatsia shel hamythos: Vico vehamada hahadash shel hatârbut” [Reabilitarea mitului: Noua ştiinţă a culturii la Giambattista Vico], pp. 68 – 101.

39. De ex. Toma d’Aquino, *Summa theol*. 1 – 2 q.98 a.3: „secundum opinionem populi loquitur Scriptura” / Scriptura vorbeşte după credinţa poporului /; Oresme, *Le Livre du ciel* 2.25, p. 530: „L’en diroit que elle se conforme en c’est pârtie à la manier de commun parler”. / S-ar putea spune că în această privinţă se conformează vorbirii comune. /

40. *Entsiklopedya talmudit* [Enciclopedia talmudică] 8, *s.v.* „dibra tora”. Lauterbach, „The Saducees and Pharisees”, în *Rabbinic Essays*, pp. 31 ş. urm. n. 1 1, credea în originea saducheeană a formulei; dar tot el

atrăgea atenţia asupra faptului că saducheii posedau în domeniu tradiţii orale proprii contrare imaginii lor tanainice deformate. Originea poziţiilor adverse ale lui Yishmael şi Akiba trebuie căutată mai degrabă în tradiţiile anterioare ale lui Hillel şi Shamai – indiferent dacă încercăm sau nu să deducem legea orală din cea scrisă. În sprijinul acestei sugestii se poate invoca şi o expresie analoagă inversată: se spune că Hillel folosea principii hermeneutice chiar în cazul unor texte laice: *haya doresh leshon hedyot*.

41. Cf. A. Funkenstein, „Nachmanides' Typological Reading of History", pp. 35 – 59, în special 43 – 47; Dan şi Talmage, *Studies în Jewish Mysticism*, pp. 129 – 150.

42. Abraham ibn Ezra, *Perush hatora*, ed. Weiser, 1: 1 ş. urm. (text).

43. De ex. Gen. 1: 26, *ibid*. 1: 18: „ve ahar sheyada nu shehatora dibra kilshon bine Adam, ki hamedaber gam ken hashome a „/ şi am aflat după aceea că Scripturile vorbesc limba oamenilor, iar oamenii care o vorbesc o şi aud /.

44. *Ibid*. 1: 13 (text). În câteva din aspectele cele mai îndrăzneţe, interpretarea lui Abaelard la Gen. 1 este uimitor de asemănătoare: Petrus Abaelard, *Expositio în Hexaemeron*, Migne, *PL* 178: 733 c (Cerul = aer şi foc), 735 a-b, 737 b. Posibila legătură merită un studiu mai aprofundat, deşi nu am reuşit să descopăr corespondenţe verbale.

45. Abraham ibn Ezra, *Perush hatora* 1: 15.

46. Cf. *supra* nu. 43 (Ibn Ezra) şi 39 (Oresme).

47. Galilei, *Opere* 5: 281 – 288, 309 – 348; Drake, *Galileo*, pp. 224 – 229; Sambursky, „Three Aspects of the Historical Significance of Galileo", pp. 1-11; Westman, „The Copernicans and the Church", în *God and Nature*: *The eneounter of Christianity and Science*, ed. Lindberg şi Westman; Wallace, *Galileo and His Sources*, pp. 291 – 295 şi *supra* II.n.143.

48. Abraham ibn Ezra, *Perush hatora* 1: 14.

49. *Ibid*. 1: 18.

50. *Ibid*. 1: 14.

51. Astfel, de ex., el acceptă interpretarea dată de Rashi pentru Gen. 1: 1 (*befashii*) ca un caz edificator, dar refuză să îl considere o regulă generală: pentru fiecare caz în parte, contextul este cel care ar trebui să decidă rezultatul.

52. Îndeosebi recunoaşterea faptului că *sensus litteralis* poate include alegoria şi metafora, dacă asta a fost *intentio auctoris*; şi că înţelegerea spirituală nu este o interpretare a textului, ci mai degrabă a lucrurilor la care se referă textul. V. *supra* II.n.100.

53. Numele diferite date lui Dumnezeu folosite în prima şi a doua relatare a creaţiei au fost interpretate ca atribute diferite (dreptate vs. graţie). S-ar putea menţiona problema acelor „regi care au domnit în pământul Edomului înainte de a domni vreun rege peste fiii lui Israel" (Gen. 36: 31) * – dacă este profeţie, ar trebui formulată la trecut –, răspunsul fiind dat de rabinul Vitshale Hasefaradi în sensul că este vorba de o interpolare târzie: Abraham ibn Ezra, *Perush hatora*, deşi menţionează această soluţie radicală, preferă să interpreteze „rege" referitor la Moise. Despre exegeza biblică păgână, v. Anastos, „Porphyry's Attack on the Bible", în *The Classical Tradition*: *Literary and Historical Studies în Honor of Harry Kaplan*, ed. Wallach, pp. 421 – 450, şi Rembaum, „The New Testament în Medieval Jewish Anti-Christian Polemics", pp. 17 – 61, şi *supra* III.n.29.

54. Spinoza, *Tractatus* e.3, Van Vloten-Land, 2: 123 – 125 (ed. Gebhardt, 7: 45 – 47): „auxilium Dei externum" este lanţul cauzal care determină comportamentul efectiv al unui corp; „auxilium Dei internum" este legea care determină individualitatea, echilibrul intern al mişcării (wv) sau, la corpurile simple, legea inerţiei. La fel se întâmplă în cazul statelor: *auxilium externum* le determină destinul efectiv, *auxilium internum* – structura. Cf. şi *infra* V.C.5.

55. *Ibid.*, pp. 152, 242, în special 248: „N-am, ut i-am etiam monuimus, sicuti olim fides secundum captum et opiniones Prophetarum et vulgi illius temporis revelată scriptaque fuit, şic etiam i-am unusquique tenetur candem suiş opinionibus accommodare, ut şic ipsam absque ulla mentis repugnantia sineque ulla haesitatione amplectatur”. / Aşa cum odinioară credinţa a fost revelată şi consemnată după natura şi judecata Profeţilor şi poporului acelei vremi, tot astfel, cum am mai spus, fiecare om trebuie şi acum să-şi adapteze credinţa la propria judecată, pentru a o îmbrăţişa fără şovăială şi împotrivire. / Despre felul cum a folosit Spinoza principiul acomodării, v. şi Hassinger, *Empirisch-rationaler Historismus*: *Seine Ausbildung in der Literatur Westeuropas von Guiccardini bis Saint-Evre-mond*, pp. 141 – 143; Scholder, *Urspriinge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*: *Ein Beitrag zur Entstehung der historiseh-kritischen Théologie*, p. 168. În *Etică*, termenul este folosit în sens aproape contrar – nevoia noastră de a ne adapta cursului naturii, care este indiferentă faţă de fericirea sau nefericirea noastră: *Ethica* 4, prop. 4, corolar; cf. Walther, *Metaphysik als Anti-Theologie*: *Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religions-philpsophischen Problematik*, p. 111 („natürliche Ethik als Theorie der Anpassung” / etica naturală ca teorie a acomodării). Cele două sensuri ale acomodării se reduc bineînţeles la unul.

NOTE

235

— Biblia, ed. cit., p. 50 (n.ed.).

56. Spinoza, *Tractatus*, Van Vloten-Land, 2: 174 – 175. Portretul lui Spinoza de „critic al religiei” este oarecum înşelător. În prefaţa la *Tractatus*, susţine relativa valabilitate a conceptelor orientative care permit oamenilor să acţioneze în vremuri normale: asemenea concepte sunt vagi, incomplete şi nefilozofice, dar, spre deosebire de Descartes, Spinoza nu înlătură ideile neclare şi nedistincte ca şi cum acestea nu ar avea o bază în realitate (cf. *supra* II.El şi noţiunea de sine, *infra* V.C.5).

Pentru ţăran, calul este animal de muncă: cavalerul are altă reprezentare a calului. În orice societate dată, ideile religioase aparţin primei categorii. Doar în vremuri de tulburări sociale şi prăbuşire a normelor nu mai sunt valabile explicaţiile tradiţionale; iar oamenii se refugiază în pseudoadevăruri şi „superstiţii", în timp ce legiuitorii profită de ocazie şi impun tirania. Atitudinea lui Spinoza faţă de conceptele orientative nefilozofice curente este similară în multe privinţe recentei explicaţii antropologice date „simţului comun ca sistem cultural": Geertz, *Local Knowledge*, pp. 73 – 93.

57. Spinoza, *Ethica*, p. 11, prop. 7, Van Vloten-Land, 1: 77 (*supra* II.n.6). Nevoia de context a fost extinsă de Leibniz la una de sistem, *Comentări uncula de iudice controversărium seu trutina rationis et norma textes*, *ZB* 1: 548 – 559.

58. A ajuns totuşi să fie aprig dezbătut în cercurile teologice protestante, mai ales din Olanda, în secolele XVII şi XVIII. Cf. G. Homing în *Wörterbuch der Philosophie*, ed. Ritter şi Griinder, *s.v.* Akkommodation. E remarcabil faptul că în acest articol istoria conceptului începe abia în secolul al XVII-lea.

59. De ex. Hildebertus Cenomonensis, *Tractatus theologicus 2*, Migne, *PL\1*: 1073A; uneori *ratio temporum* este şi ea folosită într-un sens similar, fără referire la calcul; de ex. Beda, *Super acta apostolorum*, Migne, *PL* 92: 953; pentru paralele în literatura juridică, Kelley, „Klio and the Lawyers".

60. *Leviticus Rabba* 22.6 (ed. Margulies). Despre aceasta ş. urm., v. Funkenstein, „Maimonides: Political Theory and Realistic Messianism", pp. 81 – 103; Benin, „The Cunning of God and Divine Accommodation", pp. 179 – 191, în special 183; *id.*, „Thou Shalt Have no Other God Before Me: Sacrifice în Jewish and Christian Thought".

61. Începând cu Iustin Martirul; Benin, „Sacrifice", pp. 10 ş. urm.

62. Teodoret de Cyr, *Quaestiones în Octateuchum*, *în Leviticum*, Migne, *PG* 80: 300; *cf. În Isaia* 1.2, *PG* 81: 226;

*Graecorum affec*tionum *curatio* 7 (De sacrificiis), *PG* 83: 991 ş. urm., în special 995 ş. urm. Pentru alte corespondenţe cu textele iudaice *Midraş*, v. Funkenstein, „Gesetz und Geschichte: Zur historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquín", pp. 147 – 178, în special 165 şi n. 71.

63. *Supra* IV. C.5 (Spencer), E.2 (Manethon).

64. Augustin, *Epistulae* 138.1.5., ed. Goldbacher, p. 130: „aptum fuit primis tempo-ribus sacrificium, quod praeceperat deus, nune vero non ita est, alind eram praecepit, quod huic tempori aptum esset, qui multe magis quam homo novit, quid cuique tempori aceom-modate adhibeatur, quid quanto imperiat, addat, detrahat, augeat minunative immutabilis mutabilium sicut creator ita moderator, donec univerşi saeculi pulchritudo, cuius particu-lae sunt, quae suiş quibusque temporibus apta sunt, velut magnum Carmen... excurrat". / sacrificiul s-a făcut potrivit vremurilor dintâi fiindcă o cerea Dumnezeu, însă acum nu mai este aşa, căci [el] cere altceva, [ceva] care să fie potrivit cu această vreme. El ştie mult mai bine decât omul ce să acorde cu măsură fiecărei vremi, ce şi în ce măsură să poruncească, să adauge, să elimine şi să sporească mărunţind, fiind moderatorul nemişcat al [lucrurilor] mişcătoare până în momentul în care frumuseţea întregului timp – ale cărui mici părţi sunt potrivite cu fiece epocă a lui – dă naştere, ca să zic aşa, unui mare poem. / Cf. şi Augustin, Adversus *Judaeos 3.4*, Migne, PL 42: 53: „ut rerum signa suiş quaeque temporibus conveniant" / pentru ca semnele lucrurilor să corespundă, fiecare, timpului /.

Contra Faustum 6.7, Migne, *PL* 42: 417; Lubac, *Exegese* 2.1, p. 347 n. 7. Despre motivul istoriei ca melodie armonioasă, cf. Augustin, *De D* 11, CCŞI 30.1, pp. 537 – 538; *Contra Secundinum Manichaeum* 15, Migne, *PL* 42: 577. Augustin menţionează în acest context *Îs*, Sir. 33: 14 (*DeD*, *ibid.*) \ alte surse posibile: Marrou, „Das Janusantlitz

derhistorischen Zeit bei Augustin", în *Zum Augustin – Gespräch der Gegenwart*, ed. Andrésen, p. 379. Utilizări ulterioare: de ex. Bonaventura, *Breviloquium*, în *Opera omnia*, ed. Quaracchi, 5: 204; Lassaux, *Philosophie der Geschichte*, ed. Thurner, pp. 65 – 66 şi *infra* n. 66.

65. *Supra III. B.l* şi II.n.28.

66. Augustin, *De diversis quaestionibus* 44, Migne, *PL* 40: 28: „Quia omne pulchrum a summa pulchritudine est... temporalis autem pulchritudo rebus decedenţibus succeden-tibusque peragitur. Habet autem decorum suum în singuris quibusque hominibus singu-la quaeque actas... Sicut ergo absurdus est, qui iuvenilem tantum actatem vellet esse în homine temporibus subdito... şic absurdus est qui în ipso universo genere humano unam actatem desiderat". / Fiindcă tot ce e frumos vine dintr-o frumuseţe supremă... însă frumuseţea temporală se desfăşoară în succesiunea şi evoluţia lucrurilor. La fiecare om, fiecare vârstă îşi are farmecul ei... După cum e absurd cel care ar voi pentru omul supus timpului numai vârsta tinereţii... la fel de absurd e cel care doreşte pentru întreg neamul omenesc o singură vârstă. / Despre ecuaţia: vârstele lumii = vârstele omului = zilele creaţiei, v. Funkenstein, Heilsplan, pp. 38 – 40, şi *supra IV. D.*3. Despre implicarea frumuseţii: De vera religione 21.41 (*113*), *p. 213*; Spitzer, Classical and Christian *Ideas of World Harmony*: *Prolegomena to an interpretation of the Word Stimmung*, *pp. 28 ş. urm.*

67. *Glossa ordinaria*, Migne, *PL* 113: 344 – 345: „lex ergo, quasi paedagogos corum, praecipit De-o sacrificare (Exod. 32), ut in hoc occupati abstinerent se a sacrificio idola-triae. Talia tamen sanctivit sacrificia, quibus mysteria significantur futura". / aşadar, legea prin care un învăţător de-al lor cere jertfe aduse lui Dumnezeu (Exod 32) *, pentru ca, ocupaţi cu aceasta, să nu se dedea la sacrificii idolatre. A consfinţit totuşi sacrificiile prin care sunt desemnate viitoarele mistere. / Despre o tradiţie diferită, negativă, de evaluare a sacrificiilor, v. *Glossa ord.*, Lev., prefaţă, Migne, *PL* 113: 295 – 297; cf. de ex. Hysechius, în

Lev. 1, Migne, *PG* 93: 792, 1002 ş. urm. (la Lev. 17: 7).

68. „Omnipotens et patiens creator facturae suae volens undecunque consulere, quia vero propter fragilitatem carnalium omnes consuetudines panter tolli non posse sciebat": Walahfrid Strabo, *Liber de exordiis et incrementis quarundam în observationibus ecclesiasticis rerum*, ed. Boretius şi Krause, p. 476.

69. *Supra* IV. C.4 şi *infra* n. 110; *supra* IV. D.4 şi *infra* nu. 204 – 206.

70. „Oportuit eram ut et illa quae finienda crant nequaquam subito vei precipitanter, sed paulatim et quasi cum quadam reverentia dimitterentur, ut ostenderentur bona fuisse tempore suo. Et similiter quae incipienda crant non subito în auctoritatem assumerentur, sed cum mora et gravitate incoharentur, ne velut aliena et praeter rem alinde inducta subito purtarentur" / într-adevăr, a fost necesar ca cele care trebuiau încheiate să nu fie îndepărtate brusc sau precipitat, ci puţin câte puţin şi cu oarecare respect, ca să se arate că au fost bune la timpul lor. În mod similar, era nevoie ca şi cele ce trebuiau începute să fie adaptate şi legiferate, dar tot nu brusc, ci încet şi grav, ca nu cumva să fie socotite străine, aduse pe neaşteptate de altundeva, fără să se potrivească /: Hugo de St. Victor, *De sacra-mentis Christianae fidis* 2.6.4, Migne, *PL* 176: 450 a. Hugo pledează în favoarea înţelepciunii unui „timp intermediar" în care se suprapun mai multe sisteme de legi. Despre această idee în gândirea scolastică timpurie, v. Gossman, *Metaphysik und Weilsgeschichte*: *Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis* (*Alexander von Hales*), pp. 280 – 281.

— V. Biblia, ed. cit., p. 101 – 102 (n.ed.).

NOTE

237

71. Expresia „Bonum în suo tempore" era considerată de Grundmann (*Studien zu Joachim von Floris*, pp. 99 – 100) caracteristică deosebirii dintre Ioachim şi tradiţia catolică (acceptând totuşi că poate fi mai veche). Hugo o foloseşte pretutindeni (cf. şi *De vanitate mundi*,

Migne, *PL* 176: 740 c). Cât despre posibilele surse în exegeza iudaică, v. Funkenstein, *Heilsplan*, p. 165, n. 5 (Rashi la Gen. 6: 9).

72. „Noluerunt… ipsi Iudaei mutări cum temporae”: Ioachim din Fiore, Super *quattuor Evangeliarum*, *în* Lubac, Exegese *2.1*, p. 144 n. 2. Cam în acelaşi timp, cum am încercat să arăt în altă parte, în Occident a apărut o formă complet nouă de polemică antiiudaică, susţinând că totuşi s-au schimbat; că au adoptat o nouă lege, făurită de om, dar pretind a se conforma în continuare literei Vechiului Testament; că, într-un fel, sunt eretici chiar din punctul de vedere al iudaismului autentic (aşa cum îl înţelegea Biserica). Campania împotriva scrierilor iudaice postbiblice s-a bazat pe această nouă propagandă. V. lucrarea mea „Changes in the Patterns of Anti-Jewish Polemics in the 12th Century”, pp. 125 – 145, şi J. Cohen, The *Friars and the Jews*: *The evolution of Medieval Anti-Judaism*, *pp*. 51 ş. urm., 129 ş. urm., (care contribuie la evaluarea naturii schimbării). Cf. infra *n*. 121.

73. Abaelard, *Dialogus inter Philosophum Judaeum et Christianum*, Migne, *PL* 178: 1614: „Quid eram? mirabile est, cum per seriem et temporum successionem humana în cunctis rebus creatis intelligenţia crescat, în fi de cuius errori summum periculum imminet, nullus est profectus?” / Cum adică? Oare nu e de mirare că, deşi inteligenţa umană, alături de toate lucrurile create, sporeşte în seria şi succesiunea timpului, în credinţa pe care o ameninţă cea mai mare primejdie de a greşi nu există totuşi progres? / Cf. Alanus ab Insulis, *Contra haereticos* 3.2, Migne, *PL* 210: 402 c.

74. Augustin, *De vera religione* 25.128, pp. 216 ş. urm.; Tajo, *Sententiae* 2.12, Migne, *PL* 80: 794 b; Odo din Cluny, *Collationum libri tres* 1.25, Migne, *PL* 133: 536: „De signis vero illud sciendum, quia iuxta scripturam: «unicuique rei tempus suum est sub caelo» (Eccl. 3: 17). Unde sancta Ecclesia signis ad corroborândum suorum fidem în primordiis suiş îndiguit. Nune vero constante iamdudum fidel stătu signa ad modum non requirit”. / Iar

despre semne, trebuie să se ştie ce stă scris în Scriptură: „căci este vreme pentru orice punere la cale şi pentru orice faptă” (Ecl. 3: 17). De aceea, sfânta Biserică a avut la început nevoie de semne spre a întări credinţa supuşilor. Dar acum, având desigur o poziţie stabilă faţă de credinţă, nu mai are nevoie de semne. / Erezii: cf. Grundmann, „Oportet et haereses esse: Das Probleme der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexe-gese”, pp. 129 – 164.

75. Despre „quaestio scholastica de fi de antiquorum et modernorum” / problema scolastică a credinţei anticilor şi modernilor / – şi anume „an secundum incrementa temporum mutata sit fides” / dacă s-a schimbat credinţa odată cu trecerea timpului / (de ex. Hugo de St. Victor, *De sacramentis* 1.10.6, Migne, *PL* 176: 355 ş. urm.), v. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* 2: 276 ş. urm.; Grundmann, *Studien*, pp. 123 – 124; Beumer, „Der teoretische Beitrag der Frtihscholastik zu dem Problem des Dogmen-fortschritts”, pp. 209 ş. urm., 220 ş. urm.; Lubac, *Exegese* 2.1, p. 256.

76. *Supra* n. 70.

77. Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 52 – 53, p. 167 n. 12; A. Funkenstein şi J. Miethke, „Hugo von St. Viktor”; Schneider, *Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Viktor*, pp. 54 – 55.

78. Petrus Alfunsi, *Dialogi* 5, Migne, *PL* 157: 667 b; despre polemicile lui, v. lucrarea mea „Changes în Patterns”, pp. 133 – 137. Cf. Vives, *De veritate fidel Christianae* 4.12, *Opera omnia* 8: 402.

— Biblia, ed. cit., p. 666 (n.ed.).

79. De-acum încolo *MN*; ed. Kafih, *Dalalat el Hairin*; trad. Pines, *The Guide of the Perplexed* [Călăuza şovăielnicilor]. Remarcile următoare despre Maimonide sunt o versiune modificată a articolelor mele din *Miscellanea medievalia* şi *Viator*. V. şi Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides* (*Mishne Tora*), pp.

380 – 406, 430 ş. urm., 450 – 459, 473 ş. urm.

80. *Midraş* a dat nume disciplinei (*ta ame hamitsvot*, de ex. *Numeri Rabba* 16.1: 149 a) şi unele paradigme (junca roşie). Cf. Heinemann, *Ta ame hamitsvot be-safrut Yisrael* 1.22 – 35; Urbach, *Hazal*, pp. 320 – 347.

81. Chiar în domeniul îndatoririlor care revin păgânilor (*sheba mitzvot bine Noah*), Maimonide susţine că înţelegerea caracterului lor raţional (*hekhra hâda ai*) nu este suficientă pentru a le caracteriza supunerea, pentru a deveni „drepţi între popoare", ci doar îndeplinirea acestor porunci, întrucât ele reprezintă voinţa lui Dumnezeu (*Hilchot Melachim* 8.11). V. şi Levinger, *Darche hamachshava hahilchatit shel harambam* [Tehnici de codificare la Maimonide], în special pp. 37 ş. urm.; J. Faur, „The Basis for the Authority of the Law According to Maimonides", *Tarbiz* 38.1 (1969): 43 ş. urm. (ebr.)

82. *MN* 3.26 (trad. Pines, p. 509): „aceasta se aseamănă cu natura posibilului, căci este sigur că una dintre posibilităţi se va realiza…", altfel spus, care necesită actualizarea unuia dintre posibile într-un substrat material. Cf. MN 2.*25* ş. nu. urm.

83. Maimonide nu afirmă acest lucru în mod explicit, dar rezultă limpede din discuţia despre particularizarea preceptelor şi a fenomenelor naturii. Teoriei maimonideene despre natură şi, în particular, doctrinei despre contingenţă nu li s-a acordat atenţia cuvenită, dar v. Julius Guttmann, „Das Problem der Kontingenz in der Philosophie des Maimonides", pp. 406 ş. urm. Cf. Twersky, *Introduction*, pp. 397 – 398.

84. *MN* 2.19 (trad. Pines, pp. 302 – 314). Despre exemple similare în *Kalam*, v. Davidson, „Arguments from the Concept of Particularization", pp. 299 ş. urm., în special 311 ş. urm., 313 n. 50 (Maimonide). Despre conceptul aristotelic de contingenţă (de ex. *De generatione animalium* A3.778 b, pp. 16 – 18); cf. Hintikka, *Time and Necessity*, pp. 27 – 40, 93 – 113, 147 – 175.

85. *MN* 2.19 discută *eşecul* lui Aristotel în justificarea particularizării corpurilor, atât terestre cât şi

cereşti; eşecul este apoi convertit într-o maximă – şi anume că materia nu poate fi niciodată „omnimodo determinatum”, fiind, prin definiţie, un principiu al potenţialităţii (cf. 3.26, *supra* n. 82). Pentru înţelegerea acestui capitol, de primă importanţă este distincţia dintre necesitate şi finalitate.

86. *Supra* III. B.2.

87. Niels Bohr, „Discussion with Einstein on Epistemological Problems în Atomic Physics”, în *Albert Einstein*: *Philosopher-Scientist*, ed. Schlipp, 1: 199 – 241. Uneori „nedeterminarea” nu este o limită a înţelegerii noastre, ci o limită intrinsecă naturii înseşi.

88. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, în *Werke*, ed. Weischedel, 4: 552 (B.654 = A626): „Den Dingen der Welt ist diese zweckmässige Anordnung ganz fremd und hängt ihnen nur zufallig an, d.i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst durch se vielerei sich vereinigende Mittel, zu bestimmten Endabsichten nicht zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein anordendes verniinftiges Prinzip... dazu ganz eigentlich gewähit und angelegt worden”. / Această rânduială este total străină lucrurilor lumii, alăturându-li-se numai întâmplător, adică natura diferitelor lucruri nu se putea armoniza de la sine, prin atâtea mijloace unificatoare, spre intenţii ultime bine determinate, dacă ele nu ar fi fost... anume alese şi concepute de un principiu raţional ordonator. /

89. *MN* 2.48 şi *Ma’amar techiyat ha metim* 10, în *Iggrot harqmbam*, ed. Kafih, pp. 98 – 101. Cuvintele „shekol ze taluy behiyuv hokhma seen anu yod im ba me una, velo od el a she anu hizharnu kevar ofen ha hokhma bekhakh” / că toate acestea depind

de o înţelepciune pe care nu o avem, şi nu numai de cele pe care le-am amintit /, a căror semnificaţie a fost eludată de traducător şi editor, pot fi luate ca referinţă la „viclenia” divină, aşadar la „finalitate” (mai curând decât la necesitate). Cf. Twersky, *Introduction*, pp. 473 ş. urm.

90. Maimonide, *Ma'amar*, p. 98.

91. Maimonide, *MN* 3.26 (trad. Pines, p. 509; traducerea mea s-a făcut din ebraică).

92. *Supra* II.n.93.

93. Maimonide numeşte aceste practici şi credinţe „o oroare (*to eba*) pentru natura umană *Caltaba alanasani*)" (*MN* 3.29), „contra naturii" (*MN* 3.37). Pe de altă parte, el descrie felul în care omenirea a alunecat treptat, adică aproape natural, într-o asemenea eroare universală (*Sefer hamada*, *hilchot avodat kohavim*).

94. *Supra IV. A.l.*

95. *MN* 3.32: „talattuf alalla wahakhmatah". Cf. *MN* 3.54, unde fazattu/înseamnă „raţiune practică". Coranul îi atribuie lui Dumnezeu „viclenie": Goldzieher, *Vorlesungen über den Islam*, p. 23 (*kejd* şi *makr*, „Kriegslist").

96. *Supra* IV. F.5.

97. *MN*, trad. Pines, introducere, pp. CXXin-CXXIV.

98. H. Graetz, *Die Konstruktion derjiidischen Geschichte*, pp. 85 – 86 şi notă. În faimosul ei studiu, *Purity and Danger*: *Anănalysis of Concepts of Danger and Tabu*, pp. 41 – 57, Douglas se referă la teoria lui Maimonide despre *ta ame hamitsvot* ca paradigmă a unei metodologii greşite (căutarea unor cauze exterioare pentru tabuuri). Ea acceptă breşa metodologică a lui Maimonide – deşi aplicată poate unui obiect neadecvat – în încercarea de a reconstitui cadrul originar în care tabuurile aveau semnificaţie; acceptă că Maimonide *putea* comite erori la acelaşi nivel cu Robertson-Smith. Faptul că raţionalismul extrem al lui Maimonide îi punea în umbră viziunea asupra polarităţii legilor tabuului reiese şi mai limpede din incapacitatea lui de a explica de ce cărţile sacre „pângăresc mâinile" (*metam în et hayyadayim*). Însă asta nu trebuie să ne micşoreze preţuirea lucrării. Cât despre influenta teză semnată de Douglas, nu sunt competent să îi judec meritele. Am o singură întrebare concretă ce duce la o observaţie cu caracter mai general. Din legile iudaice lipsesc interdicţiile privind consumul legumelor; desigur, în orice taxonomie primitivă imaginabilă, unele plante vor

rezista clasificării riguroase. S-ar putea răspunde că interdicţiile alimentare provin dintr-o mai veche societate nomadă, de crescători de vite; dar „ţesutul şi semănatul" practicate deodată (*şi-a'atnez rekil ayim*) erau şi ele prohibite, la fel cum era semănatul cu două feluri de animale. Teza suferă poate de exces de precizie. Neîndoielnic, tabuurile îşi au originea în opoziţia dintre ordine şi dezordine, loc cultivat şi paragină (haos); interdicţia aparţine celui din urmă, nedomesticitului, dar nu e nevoie să *desfidă* încercările de clasificare. Nici măcar nu e necesar să se *încerce* totdeauna o clasificare. E suficient că se află în dezacord cu familiarul.

99. Qirquasani, *Kitab alănwar* 1.44, ed. L. Nemoy.

100. *MN* 3.51; doar câţiva nomazi de la marginile civilizaţiei (turci ori africani) mai trec drept „oameni fără religie" (*mibene* Adam *she en Io emunat dat*). Aceasta este probabil sursa *umor hagedurot bedorche hadatot* la Hameiri. Despre această sursă, v. Katz, *Ben yehudim legoyyim*, pp. 116 – 128.

101. S-ar părea că Maimonide subînţelege o structură oarecum similară pentru a explica reziduurile politeiste ale islamului. Aici, ca şi la începuturile Israelului, cultele păgîn-ne sunt *reinterpretate*: Maimonide, *Teshuvot harambam* (*Responsa*), ed. Blau, 2: 726 – 727. Cf. Lazarus-Yafe, „The Religious Problematics of Pilgrimage în Islam", pp. 222 – 223, 242 – 243. O întrebuinţare diferită, dar explicită, a principiului acomodării pentru a explica originile islamului poate fi găsită în Petrus Alfunsi, *Dialogi* (*supra* n. 78); cf. 603 a, 667 b: „Quoniam în mundi exordio quasi silvestres crant adhuc homines et bestiales…" /

241

Fiindcă la începuturi, oamenii erau încă sălbatici şi animalici într-o oarecare măsură… / (introducere treptată a legii divine).

102. *MT*, *Sefer hamada*, *hilkhot avodat kokhabim*,

cap. 1, pp. 1 – 3.

103. Cf. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*: *L'omniscienza di Dio*, cap. 1.

104. *Supra* IV. D.3.

105. *Sapientia Salomonis* 14: 12 – 17, o interpretare euhemeristă.

106. *MN* 3.32. Plasând rolul lui Moise deasupra rolului lui Avraam, Maimonide ar fi putut avea şi intenţia de a inversa scara istorică de valori a islamului, care îl aşeza pe Avraam deasupra lui Moise.

107. *IT*, cap. l, p. 21.

108. *IT*, *ibid*. Maimonide, spre deosebire de unii filosofi ai istoriei evrei şi de majoritatea celor creştini, nu acorda o atenţie prea mare rigurozităţii periodizării. Şi nici nu îl interesa istoria ca atare. Cf. Baron, „The Historical Outlook of Maimonides", în *History and Jewish Historians*, pp. 109 – 163, în special 110 – 113.

109. Ben-Sasson, „Yihud-am yisrael le-daat bine hame a hastem este" [Spiritualitatea poporului evreu înainte de secolul al XII-lea], pp. 212 – 214.

110. Anselm de Havelberg, *Dialogi* 1.10, Migne, *PL* 188: 1152 ş. urm. Cf. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie*, p. 64; Berges, „Anselm von Havelberg in der Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts", pp. 38 ş. urm., în special 52 (referire la Hegel, „List der Vernunft"); Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 60 – 67, în special 66; Chenu, *Nature*, *Man*, *and Society*, pp. 174 – 175.

111. Am explicat această clasificare în „Patterns of Christian-Jewish Polemics in the Middle Ages", p. 376.

112; *IT*, cap. l, p. 30.

113. *HM*, cap. 12.4: „Înţelepţii şi profeţii nu doresc zilele lui Mesia pentru a stăpâni întreaga lume, nici pentru a tiraniza neamurile, ori a fi proslăviţi de toţi oamenii, nici ca să mănânce, să bea şi să petreacă – ci pentru a fi liberi pentru primirea torei şi a înţelepciunii acesteia, ca să nu mai existe vreo tiranie care să-i tulbure". Cf. *Perush hamishna-yot*, loc. cit. şi *IT*, cap. 9, p. 2.

114. Cf. Grundmann, *Studien*, pp. 56 – 118.

115. Nahmanide, *Perush harambam al hatora*, ed. Ch. D. Chawel, la Lev. 1: 9: „şi maestrul a spus în *Călăuza şovăielnicilor* că temeiul poruncilor stă în faptul că egiptenii şi caldeenii îşi adorau vitele… acestea sunt cuvintele lui; şi a intrat în toate amănuntele, dar ele sunt lipsite de sens (divre *havay*)”. Ramban vede în sacrificii acte magice teurgice; cf. Gottlieb, Mehkarim *besifrut hakabala*, *pp*. 93 – 95, şi infra *n*. 203 (tipologii).

116. D.J. Silver, *Maimonides' Criticism and the Maimonides Controversy, 1180 – 1240* (Leiden, 1965), pp. 148 ş. urm., 157 ş. urm.; pentru analiza critică a cărţii, v. Davidson, *Jewish Social Studies* 30.1 (1968): 46 – 47. Era, bineînţeles, o parte din controversa despre *hagshama*.

117. Contra lui L. Strauss, v. remarcile mele din „Gesetz und Geschichte”, pp. 147 – 178, 162 n. 60. Cum arăt acolo, Maimonide îl înfăţişează pe Avraam pe culmile înţelepciunii; dacă există un progres relativ, acesta constă în atenuarea superstiţiilor în mase. Despre o viziune similară a problemei „an secundum mutationes temporum mutata sit fides” / când schimbarea timpurilor a schimbat locul credinţei / în orizontul creştin (Hugo de St. Victor), v. lucrarea *mea Heilsplan*, pp. 52 – 53.

118. Cf. Kisch, *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit*, pp. 18 – 26, despre originea aristotelică a cerinţei de a întregi legea prin echitate (pentru acoperirea reziduului necesar de nedeterminare din orice legislaţie). Cunoştinţele mele cu privire la sursele arabe nu sunt suficiente pentru a urmări posibilele vehicule prin care Maimonide ar fi putut primi doctrina. Totuşi legea iudaică dispune de constructe similare (*Lifnim mishurat hadin*).

119. Această interpretare îi aparţine lui J. Levinger, „Altora shebe al pe behaguto shel harambam”, pp. 282 ş. urm. Pentru o interpretare diferită, v. Twersky, *Introduction*, pp. 430 – 470.

120. Toma d'Aquino, *Summa theol*. I q.2 a.98.

121. Raymundus Martini, *Pugiofidei adversus Mauros et Judaeos* 3.12, pp. 809 – 810. J. Cohen (*supra* n. 71) mi-a acceptat aserţiunea conform căreia în polemica

creştină a intervenit o schimbare radicală de structură, dar o datează numai cu începere din secolul al XIII-lea. El pretinde că Raymundus Martini a dezvoltat această anume viziune. Eu continui să susţin că acuzaţia conform căreia evreii au aderat la o *nova lex* a început să se cristalizeze în secolul al XII-lea şi că Raymundus Martini a combinat două strategii: pe de o parte, afirmaţia că evreii şi-au abrogat legea; pe de alta, că sursele lor postbiblice confirmă implicit mesianismul lui Iisus. Iar mesianismul a fost o strategie utilizată pentru prima dată în secolul al XII-lea (Alanus ab Insulis). Cf. lucrarea mea „Patterns", pp. 141 – 143, şi Merchavia, *Hatalmud bir-i hanastrut* [Biserica şi literatura talmudică şi midraşică], pp. 214 – 217 (descoperirea *vaticinium Eliae* în Alanus ab Insulis îmi aparţine).

122. *Guilelmi Aluerni episcopi… Opera 1.2*, p. 29 b: „septem de causis ante legem, et etiam sub lege sacrificia huiusmodi sibi offeri voluit Deus, non solum propter consuetudinem idolatriae, ut quidam opinaţi sunt. Haec eram causa în Cain et Abel non locum habet". / deşi şapte din cauze există dinainte de lege, chiar după lege Dumnezeu a voit să i se aducă asemenea jertfe, nu doar din obişnuinţa idolatriei, cum au crezut unii. Căci această cauză nu îşi află locul la Cain şi Abel. / Cf. Jakob Guttmann, „Der Einfluss der Maimonideischen Philosophie auf das christliche Abendland", în Moses *ben Maimon*, *sein Leben*, *seine Werke und sein Einfluss*, *ed*. Guttmann, pp. 144 – 154. Nahmanide (Ramban) a ridicat aceeaşi obiecţie.

123. Cf. lucrarea mea „Gesetz und Geschichte", pp. 170 – 173; despre sistematica lui Toma, v. M-D. Chenu, „La Théologie de la loi ancienne selon S. Thomas", pp. 485 ş. urm. Nu trebuie să uităm că însuşi textul biblic face distincţie între *mitsvot*, *huqqim* şi *mishpatim*.

124. Cf. ™pralI.C.3; IV. B.2.

125. Funkenstein, „Gesetz und Geschichte", pp. 169 – 170 (există acolo şi o comparaţie cu Alexander din Hales şi cu Guillaume d'Auvergne).

126. Uneori sprijinindu-se nemijlocit pe relatări

clasice despre progresul culturii: cf. Giraldus Cambrensis, *Topographia Hibernica* 3.10, în *Opera*, ed. Dimock, 5: 149 – 150; Funkenstein, *Heilsplan*, p. 54: Natura sălbatică, independentă a irlandezilor, înclinaţia lor pentru extreme se datorează primitivismului, izolării de cultură şi civilizaţie. Ei trăiesc „în mundo quodam altero" / într-o eventuală altă lume /.

127. *Supra* IV. A.3. Merită atenţie alt exemplu de secularizare a principiului acomodării în Renaştere. Panofsky, *Meaning in the Visual Arts*, pp. 212 ş. urm., discută distincţia lui Vasari între frumuseţea absolută, proprietate a artei recente, şi „admirabilul", frumuseţea relativă care depinde de normele estetice şi limitările cutării sau cutării perioade, de ex. arta şi arhitectura medievală. Panofsky caută originile acestei perspective istoricizante în distincţia scolastică dintre aserţiunea per le (*simpliciter*) şi *secundum quid*. Mi se pare că doctrina lui Vasari datorează mult mai mult interpretării istorice date de Augustin distincţiei platoniciene dintre *aptum* şi *pulchrum* (*supra* n. 64). Vasari ar fi putut s-o cunoască direct sau indirect.

128. John Spencer, *De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus libri tres* proleg., pp. 1-18. Cf. Julius Guttmann, „John Spencers Erklärung der biblischen Gesetze în

Ihrer Beziehung zu Maimonides", în *Festskrift… Davidăimonsens*, *pp*. 258 ş. urm.; Ettin-ger, „Jews and Judaism as Seen by the english Deists of the eighteenth Century", pp. 182 ş. urm.; Spencer, De legibus *2.1*, pp. 645 – 649.

129. Spencer, *De legibus* proleg. 2, pp. 8 – 12 (p.10: Judaeos, Pontificos, Fanaticos).

130. *Ibid.*, p. 12: „Legum Mozaicarum rationes în apricum prolatae multum proderunt ad nonnulla *Fanaticorum* (uti vulgo audiunt) dogmata moresque redarguendos. Ex iis eram nonnulli, Judaeorum

sabbatismos docent et aep-yaaiocv; alii, abstinenţiam a sanguine et suffocato; sunt etalii, qui Dei (quos ipsi vocant) adversarios, veluti jure zelotarum, perdendi licenţiam inferunt, et alia dogmata e mediis Judaeorum lacunis hausta". / Scoase la lumină, raţionamentele legilor mozaice au influenţat mult nenumăratele dogme ale *Fanaticilor* (cum sunt numiţi în popor) precum şi respingerea tradiţiei. Într-adevăr, dintre aceştia, mulţi propovăduiau sabaturile iudeilor şi abţinerea de la muncă; alţii – abţinerea de la sânge şi ucidere; mai sunt şi alţii care îşi iau libertatea de a-i ucide pe adversarii lui Dumnezeu (cum îi numesc ei) după legea zeloţilor; şi [există şi] dogme scoase din miezul smârcurilor iudee. / Asemeni lui Hobbes, Spencer vede rădăcinile anarhiei în sectarism.

131. *Ibid*. proleg. 4, pp. 15 – 16; 1.4, p. 48.

132. *Ibid*. *Dissertatio de Theocraţia Judaica* 1.5, p. 223: „Tabernaculum institutum est, ut Summo regi, palatii et habitaculi regi loco, inserviret" / S-a ridicat un tabernacul spre a servi Preamăritului rege drept palat şi domiciliu regal / (cf. Maimonide, *MN* 3 e.45). Cât despre templele păgâne, Spencer consideră că îşi au originea în venerarea eroilor (p. 828).

133. *Ibid*. 2.5, p. 280: „Gentes antiquae, natura vei traditione doctae, naturalia omnia, rudia licet et impolita, sanctiora et Diis suiş gratiora, crediderunt". / Popoarele vechi, educate de natură şi tradiţie, credeau că toate [lucrurile] naturale, chiar cele aspre şi grosolane, sunt mai sfinte şi mai pe placul Zeilor. / Cf. şi 2.6, pp. 281 ş. urm.

134. Pritchard (ed.), *Ancient Ne-ar Eastern Texts Relating to the Old Testament*, p. 68 r. 47-ţi. 69 r. 73.

135. Eissfeldt, *Introduction*, pp. 140 – 143, 199 – 204; North, „Pentateuchal Criticism", în *The Old Testament and Modern Study*, ed. Rowley, p. 81.

136. Vaux, *Ancient Israel*, p. 83; Alt, *Die Urspriinge des israelitischen Rechts*, *kleine Schriften* 1: 291 – 294.

137. *Supra* IV. A.1, C.3.

138. Cântul (*ha azinu*, Deut. 32: 1 – 43) a fost uneori datat timpuriu – iar „poporul pervers", menit a-l pedepsi

pe Israel pentru că l-a părăsit pe Dumnezeu, s-a identificat cu filistenii: Eissfeldt, *Introduction*, p. 227. El pare a fi mai curând în consonanţă cu teodiceea profetică descrisă mai sus, iar dimensiunea catastrofică a dezastrului prorocit se potriveşte asirienilor. Pare a fi mai degrabă un poem didactic-narativ târziu, folosind în mod *deliberat* arhaisme, precum cântul lui Moise din Exod (32: 27, 37, 38). Elemente de literatură sapienţială au fost consemnate de Rad, *Deuteronomy*: *A Commentary*, pp. 196 – 200. Rad sugerează ca la 32: 8 să se citească *bene elohim* în loc de *bene Yisrael* (cu LXX şi posibil IV Q); dar aceasta ar sugera un mit prea elaborat al punerii fiecărui popor (cu excepţia lui Israel) sub tutela unui înger păzitor.

139.4 Ezdra 4: 27, ed. Violet, *Die Esraapokalypse*, 1: *Die Uberlieferung*, pp. 37 – 38; II *Die kritische Ausgabe*, p. 17, ed. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* 2: 542 – 624. Despre „pesimismul" literaturii apocaliptice, cf. W. Bousset, *Die Religion des Judentums în Spăthellenistischer Zeit*, ed. Gressmann, pp. 243 şi urm; Fun-kenstein, *Heilsplan*, pp. 11 – 15.

140. *Etiopian Ennoch* 81: 2, 93: 2; *Jub.* 1: 29 (Charles, *Apocrypha* 2: 163 ş. urm.). D.R. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 BC-AD 100*, pp. 108 – 109. Imaginea midraşică, întrucâtva similară lui Dumnezeu, ca arhitect care „a conceput *Tora*

şi a creat lumea" (*Genesis Rabba* 1: 1) se referă la canonul dat, mai curând decât la un plan *secret*. Despre pasivitatea văzută ca o caracteristică a mentalităţii apocaliptice, cf. Rossler, *Gesetz und Geschichte*: *Untersuchungen zur jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie*, pp. 55 ş. urm.; Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, pp. 6, 107, 137. Cf. Dan. 2: 45 şi Benzen, *Daniel*, ed. Eissfeldt, p. 33. Potrivit unor texte, rugăciunea celui drept poate totuşi grăbi sfârşitul (*Eth. Ennoch* 47: 35, 99: 3 şi Bousset, *Religion*, p. 248), iar la

vremea sfârşitului cel ales va duce „războiul copiilor luminii” împotriva „copiilor întunericului”.

141. „Quoniam festinans festinat saeculum pertransire”, 4 Ezdra 4: 26, ed. Violet, *Uberlieferung* 1: 36.

142. *Slavic Ennoch* 65: 7 – 8; *Eth. Ennoch* 91: 17; cf. Bousset, *Religion*, p. 244.

143. Urbach, „When Did Prophecy Cease?”, pp. 1-11; *id.*, *Hazal*, pp. 502 – 513.

144. Dan. 8: 26, 12: 4 – 10. Profeţia (apocaliptică) trebuie pecetluită sau ascunsă până la vremea sfârşitului; nici măcar profetul nu o înţelege. Cf. *Eth. Ennoch* 1: 2, 108: 1; *Ascensio Mosis* 1: 16 ş. urm.; 4 Ezdra4: 14, 4: 46, 14: 6, ed. Violet. *Uberlieferung* 1: 28, 46, 406; *Ausgabe* 2: 13, 21, 191; cf. Rossler, *Gesetz und Geschichte*, pp. 65 ş. urm... Cala vremea sfârşitului „mulţi vor cerceta-o cu deamănuntul şi va creşte ştiinţa” (Dan. *ibid.*) * a devenit un *topos* invariabil al interpretărilor eshatologice iudaice şi creştine ale istoriei – mult timp după ce acestea au fost dezapocalipticizate; cf. Grigore cel Mare, *Homiliae* în *Ezechielem* 2.4.12, Migne, *PL* 76: 980 – 981; Bernard de Clairvaux, *AdHugonem*, Migne, *PL* 182: 1040; Abaelard, *Dialogus* 1.5, Migne, /şi 188: 1147; Abraham bar Hiyya, *Sefer megillat ha megalle*, ed. Poznański, p. 3.

145. Elliger, *Studien zum Habakuk – Kommentar vom Toten Meer*, pp. 150 ş. urm.; Cross, *The Ancient Library of Qumran*, pp. 111 ş. urm.; D.R. Russell, *The Method*, pp. 178 – 202. Termenul *peşer* este forma ebraică a aramaicului *pishra* şi a mai vechiului cuvânt ebraic *pentru* (Gen. 41: 12; Dan. 2: 26). Biblia îl foloseşte în sensul de „vise cu tâlc”. Faptul că Iisus a venit „să tâlcuiască pildele din vechime” (KEK – puuueva arto KOTaPoXfjş Mat. 13: 35, cf. 13: 10) este o metodă *ăptesher* apocaliptic.

146.1 *Qp Hab.* 8.1 – 13 (la Hab. 2: 1 – 3), ed. Heberman, *Megilot midbar Jehuda*, p. 45. Trebuie subliniat faptul că „secretele” nu sunt doar temporal-eshatologice, multe sunt uranian-cosmologice. Cf. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, pp. 47 – 72. Acest element a fost preluat de literatura *Hechalot* şi textele

înrudite.

147. Concepţie des citată conform căreia imaginea greacă a istoriei era „ciclică”, spre deosebire de cea biblic-iudaică sau biblic-apocaliptică care era „lineară” (Mircea Eliade, *Cosmos and History*: *The Mith of Eternal Return*, trad. Trask, pp. 113 ş. urm., 125 ş. urm.) nu are nicio bază. Cu siguranţă, tradiţia apocaliptică nu exclude imaginea unei eterne reîntoarceri, uneori chiar face aluzie la ea, poate sub impactul tradiţiilor iraniano-babiloniene. Nici tradiţia biblică nu exclude (în principiu) asemenea imagini – ele se situează pur şi simplu în afara orizontului discursului. *Unicitatea* evenimentelor istorice şi a istoriei a devenit tematică numai în creştinism, când, împotrivindu-se teoriei lui Origene despre succesiunea lumilor, Augustin a susţinut că Cristos a venit *o singură dată* pentru totdeauna.

148. Mat. 24.7; 2 Petru 3: 10; 4 Ezdra 4: 34 ş. urm.; cf. Norden, *Die Geburt des Kindes*: *Geschichte einer religioasen Idee*, pp. 44 (eshatologie păgână); Scholem, „Zum Verstănânis der messianischen Idee im Judentum”, în *Judaica* 1: 7 ş. urm., 19 ş. urm., 28 ş. urm.; Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*: *Studien zur Théologie des Lucas*, pp. 5 ş. urm., 80 ş. urm., în special 86, 92 (caracter subit). Cf. 1 *Clemens* 23: 4, Migne, *PG* 1: 259; 2 *Clemens* 11: 2.

— Biblia, ed. cit., p. 964 (n.ed.).

Migne, *PG* 1: 343 ş. urm.; E. Massaux, *Influence de l’Evangile de Saint Matthieu dans la littérature chrétienne avânt Saint Irénée*, pp. 30 – 31; M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, p. 111.

149. Gal. 3: 23 – 25 (jtavă a Ycoyoşeit Xpiaxov), 3: 19, 4: 1 ş. urm.; Rom. 6: 15 ş. urm., 7: 1 ş. urm…

150. Despre originea triadei *ante legeni*, *sub lege*, *sub gratia*, cf. *Babylonian Talmud*, *Sanhedrin* 99 a; *Avoda Zara* 9 a; *Seder Eliyahu Rabba*, ed. Friedmann, p. 6; cf. Strack şi Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 3: 826; 4: 828; Bousset,

Religion, p. 247 şi n. 1; Hipler, *Die christliche Geschichtsauffassung*, pp. 10 – 11; Grundmann, *Studien*, pp. 88 – 89; Schmidt, „Actates mundi, die Weltalter als Gliederung-sprinzip der Geschichte", p. 299; Van der Pot, *Die Periodisierung der Geschiedenis*: *Ein Overzicht der Theorien*, pp. 43 ş. urm. De remarcat că tradiţia iudaică situează adesea debutul „perioadei legii" în cel de-al 52-lea an de viaţă al lui Avraam, în timp ce tradiţia creştină, la început nehotărâtă, se decide apoi asupra lui Moise pentru a pune în concordanţă cele trei *tempora* cu cele şase *actates*. Am descoperit (*Heilsplan*, p. 130 n. 28; „Patterns", pp. 141 – 142) primul exemplu în care acest pasaj talmudic din *Sanhedrin* a fost tradus în latină în încercarea de a se demonstra veridicitatea creştinismului pornind de la tradiţia iudaică: Alanus ab Insulis, *Defide catholica contra haereticos* 3.10, Migne, *PL* 210: 410 („În Sehale etiam loquitur Elias" etc). Despre cariera acestui *vaticinium Eliae* în secolul al XVI-lea (Reuchlin, Bodin). Cf. Reuchlin, *Augenspiegel*, *Ratschlag* etc. p. 7 b; Bodin, *Methodus adfacilem historiarum cognitionem 5*, pp. 108 ş. urm., 120; Klempt, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung*, pp. 24 (şi n. 45), 67 – 68. Versiunile secularizate s-au amestecat cu periodizările păgâne, atât în Antichitate, cât şi în secolele XVI şi XVII; cf. de ex. Bacon, *The Advancement of Learning*, *Works* 8.

151. Evr. 7: 15 (ei ţ ouoioânâa MeXfxiae SeK / după asemănarea lui Melchisedec*). S-a sugerat că epistola către evrei polemizează contra unei secte creştine apropiate de cea de la Qumran, care aştepta un Mesia din neamul preoţesc al lui Aaron; Yadin, „The Dead Sea Scrolls and the epistle to the Hebrews", în *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, ed. Rabin şi Yadin, p. 207. Pentru opinii diferite, cf. Kiimmel, *Einleitung in das Neue Testament*, pp. 349 – 350 (în afară de aceasta, nu cunosc nicio tipologie *istorică* în lumea elenistică). Despre tipologii în general, cf. Auerbach, „*Figura*", *Scenestrom the Drama of European Literature*, pp. 11 – 76.

152. Ca simbol autentic, o „figură" nu este o expresie

lingvistică sau o metaforă literară, ci un fragment concret al realităţii – un eveniment o persoană, o instituţie – care, referindu-se la altceva, îşi păstrează identitatea şi nu se dizolvă în ceea ce reprezintă. Pentru unele definiţii ale „simbolului”, v. de ex. Wellek şi Warren, *Theory of Literature*, pp. 188 – 190; Fletcher, *Allegory*: *The Theory of Symbolic Mode*, p. 17. Cred că o mare parte din incertitudinea care predomină distingerea simbolurilor de metafore se datorează inegalităţii genetice a termenilor. Extraordinara gamă de conotaţii ale „simbolului” – care iniţial însemna pur şi simplu semn – are origine destul de recentă, pe când o definiţie clară a „metaforei” este la fel de veche ca poetica însăşi.

153. Exodul a fost întotdeauna văzut ca prototip almântuirii: îs. 11: 15 – 16; cf. Loe-wenstamm, *Masoret Jetsi'at mitstraim behishtalsheluta*, pp. 16, 103. Autorul la 1 Regi 12: 28 a elaborat o identitate tipologică negativă între sacrificiile aduse în Sinai Viţelului de Aur şi cele din timpul lui Ieroboam; ambele generaţii au folosit exact aceeaşi formulă. S-a presupus că exilaţii întorşi din Babilon au fost identificaţi cu ultima generaţie din deşert şi prima care a cucerit ţinutul pe vremea lui Iosua: Neemia 8: 17; cf. Regi 23: 21 – 22

— Biblia, ed. cit., p. 1364 (n.ed.).

NOTE

245

(Iosua). Iar secta Manuscriselor de la Marea Moartă se vedea prefigurată în ultima generaţie rătăcitoare prin desen (erau „exilaţii din deşert”); organizarea lor eshatologică trebuia să fie pe măsura triburilor, a familiilor şi a taberelor: Wieder, „The Law Interpreter of the Sect of the Dead Sea Scrolls – the Second Moses”, pp. 158 ş. urm., şi Yadin, „Dead Sea Scrolls”. Despre Midraş, cf. *Genesis Rabba* 40, ed. Albeck, p. 40; *Tanhuma*, *Leh-Leha* 10; *Vajehi* 10; Heinemann, *Darche haagada*, pp. 32 – 34. Însuşi faptul că autorii creştini s-au folosit cu atâta vigoare de exegeza figurativă îi explică în parte atrofierea în omiletica şi exegeza iudaică, dar cf. *infra* n. 203.

154. Iunilius Africanus, *Instituia regularia divinae legis* 22, Migne, *PL* 68: 34; Grundmann, *Studien*, p. 37; cf. Toma d'Aquino, *Summa theol*. 1. q. l a.10.

155. Cu aceste cuvinte Origene (*Contra Celsum* 1.3, ed. Kotzschau, p. 58) a definit intenţiile filosofiei creştine. Cf. Andersen, *Logos und Nomos*, pp. 69, 206. Este un răspuns la afirmaţia lui Celsus conform căreia barbarii au inventat teorii, dar grecii au fost mai abili în susţinerea şi utilizarea lor.

156. Eliade, *Eternal Return*, pp. 40 ş. urm., 117 (refuzul istoriei). Cf. Dixon, *Oceanic Mythology*, pp. 125 ş. urm.; G. van der Leeuw, *L'Hommeprimitif et la religion* (Paris, 1940), pp. 22 ş. urm.; Gelber-Talmon, „The Concept of Time în Primitive Mythos", pp. 201 (evrei), 260 (sumar în engleză). Despre concepţiile grecilor asupra istoriei, cf. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, pp. 456 ş. urm.; H. Arendt, *Between Past and Future*: *Six Exercises în Political Thought*, pp. 41 ş. urm. Cf. şi Spranger (*supra* n. 11).

157. Fragm. B.18 (Diels-Kranz); Kirk and Raven, *Presocratic Philosophers*, pp. 179 – 180; cf. Lovejoy şi Boas, *Primitivism and Related Ideas în Antiquity*, p. 194.

158. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* 3: 55 – 147. Despre impactul interpretării „convenţionale" a legii la Tucidide, cf. *supra* n. 36.

159. Reinhardt, *Poseidonius*, pp. 392 ş. urm., în special 399 ş. urm.; *id.*, „Poseidonius iiber Ursprung und Entfaltung", în *Orient und Occident*, ed. Bergestrăsser et al; Pohlenz, *Die Stoa* 1: 212 (1: 79 ş. urm., 2: 47 ş. urm.: teorii ciclice). Despre Varro, *De re rustica* 2.1.3 ş. urm.; cf. Lovejoy şi Boas, *Primitivism*, pp. 368 – 369; Reinhardt, *Poseidonius*, pp. 402 – 404.

160. *Supra III.n.22*.

161. Lucreţiu, *De rerum natura* 5.826 ş. urm. (evoluţia pământului), 925 ş. urm. (evoluţia omenirii), 1454 (*paulatim* = treptat); cf. Farrington, *Greek Science*, pp. 245 ş. urm.; Lovejoy şi Boas, *Primitivism*, pp. 222 ş. urm. Pp. 374 – 375: influenţa asupra lui Vitruviu, *De*

architectura 2.1). Despre conceptul de „legi (evolutive) ale naturii”, v. Reich (*supra* III.n.22), în special p. 121 (măsurabilitatea timpului). Democrit (potrivit lui Diodor din Sicilia, *Bibliotheka* 1.8, Diels, *Fragmente 2* [Nachtrăge], p. XII rr. 13 – 18) distrusese imaginea unei *aurea actas*. Cf. Vlastos, „On the PreHistory of Diodorus”. Despre echilibrul dintre fericire şi nefericire, v. Lucreţiu, *De rer. nat.* 5.989 ş. urm.

162. Cochrane, *Christianity*; Mazzarino, *Das Ende der antiken Welt*, trad. Joffe, pp. 18 ş. urm. (Polibiu). Climatul politic al celor din Antichitate – cu sau fără dinamica schimbării constituţiei – a fost preluat de o serie de autori din Renaştere, de ex. Bodin (Klempt, *Die Säkularisierung*, *supra* n. 150).

163. *Supra n.* 36.

164. Livius, *Ab urbe condita* 2.1 (ed. Conway şi Walters).

165. Cicero, *De re publica* 2.3 (ed. Ziegler); K. Fromm, „Cicero’s geschichtlicher Sinn”, pp. 7 ş. urm. Lactanţiu pare să fi fost primul autor creştin care a adoptat (şi reinterpretat imaginile organologice ale creşterii Romei, şi anume comparaţia cu vârstele individului: *De divinis institutionibus* 7.15, pp. 631 – 655; cf. W. Hartke, *Römische Kinder-kaiser*: *Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins*, pp. 393 ş. urm. În viaţa lui Carus din *Historia Augusta* el vede replica păgână dată lui Lucreţiu: Häussler, „Von Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleichs”, pp. 313 ş. urm., în special 314 (Seneca.

Lactanţiu). Adaptări ulterioare: Paulus Orosius, *Historiarum adversuspaganos libri VII*, 2.4, ed. Zangemeister, p. 91; Iordanes, *Romană et Getica*, ed. Mommsen, p. 3; Funken-stein, *Heilsplan*, p. 102 (Otto de Freising).

166. Înfrân. 169.

167. *Înfrân.* 177.

168. Harnack, *Marcion, Dasevangelium vom fremden Gott*, pp. 30 ş. urm., 106 ş. urm.; M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, pp. 201 – 207. Pentru argumentaţia mea, faptul că Marcion a fost sau nu gnostic contează prea puţin. Pentru Harnack, el a fost un erou care şi-a devansat epoca: istoria creştinismului este istoria emancipării treptate de sub autoritatea Vechiului Testament.

169. *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses* 4.63.2, ed. Harvey, 2: 296 (*lex humani generis*); cf. şi 2.33.2, 1: 330 (în legătură cu doctrina recapitulării). El a fost numit, din motive întemeiate, „primul filosof creştin din istorie": Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*: *Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes"*, p. 113; v. şi Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 19 – 22.

170. Irineu, *Adv. haer.* 4.63.3, ed. Harvey, 2: 297. Dumnezeu „este", în timp ce omul „devine": *Adv. haer.* 4.21.2, ed. Harvey, 2: 175; cf. Slomkowski, *L'État primitif de l'homme dans la tradition de l'église avânt St. Augustine*, pp. 53 – 54; Primm, „Gottliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenaeus Adversus Haereses", pp. 206 ş. urm.; A. Benoît, *Saint Irénée*: *Introduction à l'étude de la théologie*, p. 228; Bengsch, *Heilsgeschichte und Heilswissen*: *Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des HI. Irenaeus von Lyons*, p. 125.

171. Omul, spre deosebire de Dumnezeu, nu poate fi rât ăp%fje; xea – aoq / autoritatea ultimă / (*Adv. haer.* 4.62; 38.2; 38.3), iar întrebarea: oare nu ar fi putut Dumnezeu să creeze omul perfect *ab initiol* este greşită (4.62.1, ed. Harvey, 2: 292 – 293; cf. 4 Ezdra 5: 43 – 44). Omenirea se desăvârşeşte prin graţie, nu prin natură (*ibid.*; cf. 4.7, ed. Harvey, 2: 153 – 154: libertate). Prin urmare, mai întâi omul trebuie să-şi urmeze natura (4.63.3). Dumnezeu ar fi putut fi luat ca exemplu de la început; omul a avut nevoie de timp pentru a-l urma şi a i se adapta – el nu era decât

un copil (4.63.2, cf. 1 Cor. 3: 2). „Chipul *şi* asemănarea lui Dumnezeu" nu este descrierea condiţiei primordiale a omului, ci mai degrabă a scopului său. *Chipul* este natura omului, iar *asemănarea* – scopul său în viitor (4.63.2, ed. Harvey, 2: 296). Cf. Ladner, *Ideea of Reform*, pp. 83 ş. urm. Irineu a preluat această viziune de la Teofil din Antiohia, care susţinea că, în Paradis, Adam nu a fost perfect, ci doar perfectibil; evoluţia lui trebuia ocrotită mai întâi de influenţe din afară; omenirea şi-a continuat mersul înainte chiar după Cădere. Teofil, *Adăutolicum*, ed. Otto, pp. 124 ş. urm.; Loofs, *Theophilus von Antiochien „Adversus Marcionem" und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, p. 63 n. 3, p. 410 ş. *passim*; Kamlah, *Christentum*, pp. 112 – 114; Bengsch, *Heilsgeschichte*, pp. 189 – 191.

172. Woolcombe, „Biblical Origins and Patristic Developments of Typology", în *Essays on Typology*, pp. 39 – 75; J. Danielou, „The New Testament and the Theology of History", pp. 25 – 34.

173. „Qualis igitur dispositio Filii Dei, talis et animalium forma; et qualis animall-um forma talis et character Evanghelii. Quadriformia autem animalia et quadriforme Evangelium et quadriformis dispositio Domini. Et propter hoc quattuor dat sunt testamenta humano generi; unum quidem ante cataclysmum sub Adam; secundum vero… sub Noe; tertium vero legislatio sub Moyse; quartum vero, quod renovat hominem et recapitulat în se omnia, quod est per Evangelium, elevans et pennigrans homines în caeleste regnum" / După cum este rânduiala Fiului lui Dumnezeu, tot astfel şi felul vieţuitoarelor; şi după cum este felul vieţuitoarelor, tot astfel şi caracterul Evangheliilor. Patru sunt felurile

vieţuitoarelor, patru sunt Evangheliile şi de patru feluri [este] rânduiala lui Dumnezeu. Şi de aceea, patru testamente au fost lăsate neamului oamenilor: unul, înainte de Cădere, sub Adam; al doilea, desigur… sub Noe;

al treilea, desigur, [sunt] legile, sub Moise; al patrulea, desigur, înnoieşte omul, luând toate lucrurile asupră-şi, prin Evanghelie, înălţând şi avântând oamenii către împărăţia cerului /: Adv. *haer*. *3.11*.11, ed. Harvey, 2: 50. Cf. 4.34.5, ed. Harvey, 2: 216 (epoci). Viziunea asupra evoluţiei se apropie din nou de cea a lui Teofil (Loofs, Theophilus, *p*. 62).

174. *Adv*. *haer*. 4.11.2, ed. Harvey, 2: 158 (cu referire la Iustin Martirul); 4.62: Aux Temto Kod 6 Kiipioţ fiucov *ex coxaxaov* twv Koapcov avanpodaicoaâu EVOI; ei ţ avtov xă jeocvca, *t\1 Bz* jipoţ fiuăţ / De aceea a venit la noi Domnul, ca să ia totul asupră-şi în vecii vecilor /; Loofs, *Theophilus*, pp. 357 ş. urm.; E. Scharl, *Recapitulatio mundi*: *Der Rekapitulations begriff des HI. Irenaeus und seine Abwendung auf die Korperwelt* (Freiburg, 1941); Bengsch, *Heilsgeschichte*, pp. 107, 120.

175. *Ttriulian*, *Adversus Judaeos2.9*, *p*. 1343; De *virginibus velandis* 1.4, pp. 1209, 1211. Evoluţia treptată a justiţiei: *De virg*. *vei*. 1.6; Otto, *„Natura" und „dispositio"*: *Untersuchungen zum Naturbegriffund zur Denkforms Tertullianis*, pp. 194 ş. urm. Deşi este adevărat că Tertulian, spre deosebire de Irineu, nu considera evoluţia omului ca *deificaţie* (St. Otto, *„Natura"*, pp. 56 ş. urm., 210 ş. urm.), el vedea istoria justiţiei (*aequitas*) ca proces de acomodare naturală (*adaequatio*) între umanitate şi Dumnezeu: *Adversus Marcionem* 2.17.7, p. 507; Eibl, *Augustin und die Patristik*, p. 160; Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 25 – 26.

176. Tertulian, *Depraescriptione haereticorum* 24.2, p. 206; *Adv*. *Jud*. 2.10, p. 1343: „pro temporum conditione… în hominis salutem" / după starea vremurilor… întru mântuirea omului /.

177. „Ut quoniam humana mediocritas omni semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum produceretur disciplina ab illo vicario Domini Spiritu Sancto". / Fiindcă mediocritatea omului nu putea cuprinde totul dintr-odată, [ea] era îndreptată puţin câte puţin, rânduită şi adusă la perfecţiune de vicarul

Domnului, Duhul Sfânt. *IDE virg. vei.* 1.4, p. 1209. Cf. *Depatientia* 3.9, p. 325 (*mediocritas humana*), 6.1, p. 329 (*mediocritas nostra*) şi nota următoare. Contra *subito Christus*, *subito Ioannes* (Marcion), Tertulian subliniază trecerea treptată de la Vechiul la Noul Testament (*Adv. Marc.* 3.2.3, p. 510): „Nil putem a De-o subitum, quia nihil a De-o nos dispositum". / Socot că Dumnezeu nu şi-a asumat nimic, de vreme ce nu a dispus nimic în ceea ce ne priveşte. / Cf. *Adv. Marc.* 4.2.4, p. 566; *De carne Christi 2*, p. 874.

178. Tertulian, *Adv. Marc.* 2.271, p. 505 (citat *supra* II.n.52). Cf. *Adversus Praxean* 16, p. 1180; *De testimonio animae* 2, pp. 167 – 178; *De anima* 16, pp. 802 – 803. Despre „condescendenţa" divină, v. Duchaltelez, „La «condescendence» divine et l'histoire du salut", pp. 593 – 621.

179. Tertulian, *De virg. vei.* 1.1, p. 1209. Despre soarta acestui citat până la Grigore VII, cf. Ladner, *the idea of Reform*, p. 138 nu. 29 – 31. La fel ca Anselm de Havelberg în secolul al XII-lea, Tertulian susţine că Satan, care inventează în fiecare zi lucruri noi, poate fi combătut numai cu ajutorul „inovaţiilor": *De virg. vei.* 1.4, 3.2, pp. 1209, 1211.

180. Eusebiu de Cezareea*, în Psalmos* 8.7 – 9, Migne, *PG* 23: 129. Alte referinţe: Cranz, „Kingdom and Polity în Eusebius of Caesarea", p. 51 (şi n. 23). „Teologia politică" a lui Eusebiu a fost tratată pentru prima dată sub acest nume de către Peterson, „Der Mono-theismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Théologie im Imperium Romanum", în *Theologische Traktate*, pp. 88 ş. urm.; termenul de „teologie politică", reînnoit în anii '30 ai acestui secol de către Carl Schmitt, îşi are originile în Antichitate: Varro făcea distincţie între teologia mitică, politică (civilă) şi naturală – v. *supra* I.n. l (Jaeger).

181. Eusebiu, *HE* 1.2.19, ed. Schwartz, p. 8: *a XXA*

Kai cute reo Xiv câjxe *noXuziav*, *ox*> ţ, oii) K ereicrefiuaţ erei vow *ina XXovm*, voucov xe Kai Siraicoiiâtcov Kai repoaeti ăpet-l

Kai (piXooocpiaţ o\) se ovouaxoţ uetei-ov, vouâbe se ere Epriuiaţ cia Tiveţ ăypioi Kai arerveâq Sunyov... / Dar nu s-au ocupat nici de cetate, nici de politică arte sau ştiinţe; nu au pus preţ nici pe legi, pe drepturi ori, mai mult, pe virtute şi filosofie, trăind ca nomazii în deşert, sălbatici şi neprietenoşi... / Cf. şi Cranz, „Kingdom", p. 51 n. 27; Peterson, „Der Mono-theismus", p. 89; Funkenstein, Heilsplan, *pp. 3*2 – 34.

182. *HE* 1.2.22 ş. urm. („lentă întoarcere la stat şi civilizaţie... în întreaga lume", Cranz, „Kingdom"); HE 1.*4*.2; 10.4.19 (monarhie universală şi creştinism); cf. Zimmermann, Ecclesia *als Objekt der Historiographie*, *pp.* 21 – 23, 39. Creştinii nu trăiesc într-un „colţ ascuns al lumii" se adresa probabil contra lui Celsus; v. supra *III*. B.l.

183. Este cazul argumentelor lui Tertulian sau Melito din Sardes. Cf. H. Berkoff, *Die Théologie des Eusebius von Caesarea*, pp. 53 ş. urm.; *id.*, *Kirche und Kaiser*: *Eine Untersuchungen zur Entstehung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung im 4. Jahrhundert*, pp. 14 ş. urm., 31 ş. urm. (Tertulian), 85 ş. urm.; Mommsen, „St. Augustine and the Christian Ideea of Progress", pp. 346 ş. urm., 359 ş. urm., 368. Expresia „creştinism şi cultură" a fost preluată din fecunda carte a lui Overbeck. Despre alţi autori care legau destinele creştinismului de cele ale Imperiului, v. Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 35 – 36.

184. Ieronim, *Comentarium în Danielem*, CCŞI 15A, pp. 794 – 795. Despre cele patru monarhii, v. Swain, „The Theory of Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire", pp. 1 ş. urm.; Ieronim, *Epist*. 123.16.4, CSEL 56, p. 94: „Quis salvum est, şi Roma perit?" / Cine rămâne teafăr dacă Roma piere? /; cf. J. Straub, „Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches", pp. 52 ş. urm., 60 ş. urm.

185. Augustin, *DeD* 15.7, pp. 460 – 461; „Et hoc est terrenae proprium civitatis, Deum vei deos colere, quibus

adjuvantibus regnet în victoriis et pace terrena, non caritate con-sulendi, sed dominandi cupiditate. Boni quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruantur De-o; Mali autem contra, ut fruantur mundo uti volunt De-o; qui tamen cum vei esse vei res humanas curare i-am credunt. / Şi acesta este specificul cetăţii terestre, [acela de] a-i cultiva pe Dumnezeu sau pe zei cu ajutorul cărora să domnească victorioasă în pace pe pământ, şi nu din dorinţa de a porunci ci din setea de a stăpâni. Iar în acest scop, cei buni se folosesc de viaţă ca să se bucure de Dumnezeu; dimpotrivă, cei răi, pentru a se bucura de viaţă, vor să se folosească de Dumnezeu; cu toate acestea, şi ei cred că [Dumnezeu] există şi că poartă grija lumii oamenilor. / Distincţia dintre *uti şi frui* provine din distincţia făcută de Filon între Kxfjaie; şi xpfjoxt / posesie şi folosinţă /. Cf. Baer, *Yisrael ba amim* [Israel printre naţiuni], p. 49.

186. *DeD* 19.12, pp. 657 – 659: pacea ca lege naturală, comună oamenilor şi animalelor. *DeD* 19.13: şi cetatea terestră luptă pentru pace şi ordine: „ordo est parfum dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio" / ordine înseamnă punerea lucrurilor de acelaşi fel sau diferite unul de altul, fiecare la locul lui /. Extinderea cetăţii terestre de la familii şi cetăţi la o putere mondială se poate realiza numai prin forţă; dar cu cât o ordine este mai extinsă, cu atât este mai puţin stabilă: „qui utique, velut aquarum con-geries, quanto maior est, tanto periculis plenior" / aceasta, la fel cu întinderea apelor, cu cât e mai mare, cu atât e mai plină de pericole / (*DeD* 19.7, p. 671), deoarece oamenii preferă să trăiască „cu câinele lor mai degrabă decât cu un străin". Natura, care a insuflat efortul către o pace terestră, i-a trasat totodată şi limitele. Ordinea cetăţii terestre îşi are originea şi e menţinută de *libido dominandi*, care întâmpină totdeauna rezistenţă: *De D* 19.15 – 16, p. 682 ş. urm.; DeD 3.10, pp. 71 – 72; şi Kamlah, *Christentum*, p. 321; Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 46 – 49.

NOTE

187. *DeD* 5.25, p. 119; cf. *DeD* 19.17, pp. 683 – 685. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, pp. 23 – 24, 90 ş. urm.; mai puţin vădită este distincţia dintre istoria sacră şi cea profană. Wachtel, *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus*, p. 68. Augustin enumera binefacerile de care s-a bucurat Imperiul datorită creştinismului; de asemenea, el spune că Biserica se foloseşte de „pacea terestră" (*DeD* 19.17, pp. 684 – 685); dar niciodată nu lasă să se înţeleagă, cum au făcut Eusebiu, Pruden-ţiu sau chiar Orosius, că Biserica avea nevoie de o monarhie universală pentru a se extinde şi a-şi împlini astfel misiunea.

188. Flusser, „The Dead-Sea Sect and PrePauline Christianity", pp. 220 ş. urm., 227 – 229; cf. 1 *QpHab*. 10.1.1, ed. Heberman, p. 47 (*irshav-adat sheker*). Cf. *supra* n. 146.

189. Augustin, *Enchiridion* 118, ed. Scheel, p. 73; *DeD* 22.18, p. 837 (creşterea corpului lui Cristos). Augustin combate noţiunea donatistă de *corpus bipartitum* (Tychonius), pe care o înlocuieşte cu propria noţiune de *corpus permixtum*. Cf. T. Hahn, *Tycho-nius-Studien*: *Ein Beitrag zur Kirchen und Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, pp. 37, 57 – 60. P. Brown *Augustine of Hippo*: *A Biography*, pp. 212 – 225.

190. Augustin, *De vera religione* 27.50, p. 219 („duo genera… quorum in uno est turba implorum… în altero series populi uni De-o dedicaţi" / [de] două feluri… într-unul din ele se află gloata necredincioşilor… în celălalt – rânduirea poporului încredinţat unui Dumnezeu unic). Despre terminologia paulinică, v. F.E. Cranz, „The Development of Augustine's Ideas on Society before the Donatist Controversy", Harvard Theol. Rev. *58 (1954)*: *225 ş.* urm. DeD 2.21, pp. 52 *ş.* urm.; 4.4, pp. 101 ş. urm.; 19.21, pp. 687 ş. urm. (Cicero, De republica 1.25, *ed.* Ziegler, pp. 24 – 25); F.G. Maier, Augustin und das *antike Rom*, *pp. 189 – 190*. Augustin arată că se poate vorbi „numai de două cetăţi, nu de patru": DeD 12.1, p. 355. *Am*

elaborat interpretarea în Heilsplan, pp. 4*5 – 48*: civitas Dei coelestis *şi civitas Dei* peregrinas (*şi, simetric*, cetatea terestră şi civitas diaboli) *sunt, fiecare*, una în ceea ce priveşte voinţa membrilor *de a-i* aparţine (definiţia lui Cicero pentru stat: con-sensus iuris). *Ele sunt două* numai în privinţa capacităţii cetăţenilor *de a* rămâne acolo: cei care sunt cetăţenii civitas Dei coelestis (*îngeri*) *vor* rămâne acolo pentru totdeauna; mulţi dintre cei care ţin acum de civitas Dei peregrinas *îşi vor schimba* cetăţenia. Pentru altă soluţie, v. Kamlah, Christentum., p. *133 ş. urm.*

191. Augustin, De *vera religione* 26.49, pp. 187 – 260, în special 218; De *Genesi contra Manichaeos* e.24, Migne, *PL* 34: 193 – 194; *De diversis quaestionibus* 44, Migne, *PL* 40: 28; *DeD* 16.3, 12.43; 18.27, 45, pp. 503, 515, 548 – 550, 618, 641 – 643; *Retractationes* 1.25.44, p. 121; Boli, „Die Lebensalter: Ein Beitrag zur antiken Ethnologie und zur Geschichte der Zahlen", pp. 89 – 145.

192. De *vera religione* 26.49, p. 218; cf. De *Gen. c. Man.* (ultima notă): cea de-a şasea vârstă e limitată *nullo annorum tempore*.

193. *Supra* n. 66 (De *div. quaest.* 44). Răspunzând la întrebarea: „quare non ante venit Christus?" / de ce Cristos nu a venit înainte? /, Augustin continuă, *ibid.*: „Nec oportuit venire divinitus magistrum, cuius imitatione în mores optimos formaretur, nisi tempore inventutis". / Şi, din poruncă divină, învăţătorul a trebuit să vină nu altcândva, ci în tinereţe, iar prin imitarea lui să se ajungă la virtute. /

194. Cf. *supra n.* 150.

195. Abraham bar Hiyya, *Sefer megillat ha megale*, ed. Poznański, pp. 14 – 47; Ramban, *Perush hatora*, ed. Chawel, la Gen. 2: 3; Abarbanel, *Perush hatora*, p. 146. Despre Isaac ibn Latif, v. Heller-Willensky, „Isaac Ibn Latif", în *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. Altman, p. 218.

196. *Supra n.* 150.

197. *DeD* 20.7, pp. 708 ş. urm.; *DeD* 18.54, pp. 653 ş. urm. (contra calculului care atribuia 365 de ani existenţei Bisericii pe pământ); T. Hahn, *Tychonius*, p. 79; *Epist*. 199.12.46, p. 284 (Wachtel, *Geschichtstheologie*, pp. 86 – 87); *De div. quaest*. 58, Migne, *PL* 40: 42 – 44.

198. Termenul „ev de mijloc" a fost utilizat uneori pentru a desemna timpul *sub lege*, de ex. Irineu, *Adv. haer*. 4.39, ed. Harvey, 2: 233: „circumcisio et lex operationum media obţinuerunt tempora" / circumcizia şi legea tăierilor [rituale] au guvernat evul de mijloc /; Radulfus Ardens, *Homiliae* 2.13, Migne, *PL* 1552042 c: „Fuit autem lex ordinată id est statura medio tempore inter tempus legis naturalis et tempus gratiae". / însă legea a fost rânduită, adică instituită, în vremea evului de mijloc, în răstimpul dintre legea naturală şi graţie. / Versiunea secularizată a termenului poate proveni de la Bacon (*supra* n. 150). Despre conotaţii ulterioare, până la a fi întrebuinţată de umanişti, v. Huizinga, *Zur Geschichte des Begriffes Mittelalter*, pp. 213 ş. urm., 226 – 227.

199. Rudolfus Glaber, *Historiarum sui temporis libri quinque* prefaţă, 1.1.4, în *Raoul Glaber*, *Ies cinq livres de ses Histoires*, ed. Prou, pp. 1, 5 ş. *passim* (*eventus*, *novitates*); cf. Glaber, *Vita sancti Guilelmi abbatis Divionensis*, Migne, *PL* 142: 718 c; *Hist*. 4, prefaţă, p. 90 (*signa*); cf. Vogelsang, „Rudolfus Glaber, Studien zum Problem der Cluniazensi-schen Geschichtsschreibung", pp. 57 – 60 (un rezumat al dizertaţiei a apărut în *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens*, pp. 25 – 38, 277 – 297); *Hist*. prefaţă, 1.1.2, p. 2 ş. *passim* (*figura*). Despre structura cărţii, v. Sackur, „Studien iiber Rudolfus Glaber", pp. 377 ş. urm.; Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 77 – 84.

200. *Historiae* 1.1.2. – 3, ed. Prou, pp. 2 ş. urm.; Ambrozie de Milano, *De Paradiso* 3.19, ed. Schenkel, p. 277: „In his ergo fluminibus quattuor virtutes principales quattuor exprimuntur, quae veluti mundi istius incluserunt tempora". / Din aceste valuri ies la suprafaţă patru virtuţi principale care, toate patru, au dominat epocile acestei

lumi. / Ambrozie o leagă de asemenea, precum odinioară Filon, *Legum allegoriae* 1.19 ş. urm. (63 – 67), pp. 187 ş. urm., de virtuţile cardinale. În acelaşi pasaj, Glaber se referă şi la cele *sex actates*, dar nu îndeajuns pentru a-l considera, cum dorea Vogelsang („Glaber"), pp. 24 ş. urm...), un augustinian. Despre înclinaţia lui Glaber pentru simbolism (fără referire la Ambrozie), v. Rousset, „Raoul Glaber", p. 12.

201. Supran. 144.

202. Benz, *Ecclesia spiritualis*: *Kirchenidee und Geschichtstheologie derfranziskani-schen Reformation*, pp. 244 – 255. Despre Ioachim şi tradiţia simbolistă, v. Grundmann, *Studien*; Dempf, *Sacrum lmperium*, pp. 229 – 268 (el a inventat termenul de „simbolism al secolului al XII-lea"); M-D. Chenu, *Nature, Man, and Society*, pp. 99 – 145.

203. Ramban, *Perush hatora*, ed. Chawel, 1: 279 (prefaţă la Exod): întâmplările Părinţilor, ca prefigurări (*tsiyure dvarim*), sunt „din categoria creaţiei"; 1: 177 (la Gen. 12: 6): „Şi să se ştie că orice hotărâre divină, ori de câte ori trece de la potenţialitatea unei sentinţe la realitatea înfăţişării (*dimayon*, prefigurare), o asemenea sentinţă se va împlini în orice împrejurare". Pentru alte exemple şi discuţii detaliate, v. Funkenstein, „Nachmanides typological Reading of History", pp. 35 – 59; trad. În *Studies în Jewish Mysticism*, ed. Dan şi Talmage, pp. 129 – 150.

204. Anselm de Havelberg, *Dialogi* 1.5, Migne, *PL* 188: 1147; folosindu-se în parte textul lui Grigore din Nazianz, *Oratio* 5.25; cf. Ghellinck, *Le Mouvement théologique du 12 siècle*, p. 376 n. 8, şi Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 184 – 186 n. 75. Cf. şi *supra* IV. C.4.

205. Ioachim din Fiore, *Enchiridion în Apocalypsim*, în *Joachim von Floris und die joachimitische Literatur*, ed. Huck, p. 290. Despre istoria exegezei Apocalipsei şi despre locul ocupat de Anselm în acest context, v. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie*, pp. 66 – 70.

NOTE

206. „Facta est autem haec varietas non propter invariabilis Dei… mutabilitatem, sed propter humani generis variabilem infirmitatem et temporalem mutationem de generatione în generationem” / Această diversitate a luat naştere nu din pricina variabilităţii unui Dumnezeu invariabil, ci datorită nestatorniciei perpetue a neamului omenesc şi a schimbărilor [petrecute] în timp din generaţie în generaţie /: Dialogi *1.13*, Migne, PL 188: 1160 a-b. Cf. Kamlah, Apokalypse, *p*. 69; Berges, „Anselm von Havelberg”, p. 52. Anselm şi-a amintit observaţiile lui Walahfrid Strabo despre schimbare şi diversitate în Biserică văzute ca adaptare lafragilitas *humana* (*supra IV*. *C*.l şi n. 68). Tertulian vorbea despre *mediocritas humana*.

207. Otto de Freising, *Chronicon*, ed. Hofmeiester, 1 prol., p. 7; 3 prol., p. 134; 4.31, p. 223; 6.36, p. 305; 7 prol., p. 308. El vorbeşte despre alte *translationes* în interiorul Imperiului Roman (către greci, franci, ottonieni); Goez, *Translatio imperii*: *Einbeitrag zur Geschichte des Geschichtsdenken und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, pp. 112 ş. urm.; Otto se referă o dată chiar la *retranslatio* (6.22, p. 285.15; lucru neobservat de Goez). *Translationes* sunt mişcări de la est la vest (1 prol., p. 8; 5 prol., p. 227; 5.36, p. 260). În fiecare dintre ele, Otto scoate în evidenţă lentul declin al uneia în pregătirea ascensiunii celeilalte.

208. *Chronicon* 3 prol., pp. 132 – 133, în răspunsul la întrebarea: „quare non ante venit Christus?” conţine un lung citat din Eusebiu (*supra* VI. D.3 şi n. 181) cu privire la trecerea treptată a omenirii de la anarhie la monarhie. Descriind întemeierea primului imperiu asirian (1.6, p. 44), Otto porneşte de la una din sursele principale – cronica universală a lui Frutolf din Michelsberg (*Chronicon*, ed. Waitz, p. 34), care descria o *aurea actas* primitivă anterioară lui Ninus (după Frechulf din Lisieux); Landsberg, *Das Bild der alten Geschichte* în *mittelalterlichen Chroniken*, pp. 47 ş. urm.

209. *Chronicon* 4 prol., p. 183: „Ego eram, ut de meo

sensu loquar, utrum De-o magis plăceat haec ecclesiae suae, quae nune cernitur exaltatio quam prior humiliatio, prorsus ignorare me profiteor. Videtur quidem status iile fuisse melior, iste felicior". / însă eu, de vorbesc după mintea mea, mărturisesc că nu ştiu deloc dacă lui Dumnezeu îi este mai pe potrivă starea Bisericii lui, care acum îşi arată mai mult orgoliul decât altă dată umilinţa. De bună seamă, se pare că starea de-atunci era mai bună, iar cea de-acum – mai fericită. / Acest faimos pasaj este, poate, un ecou la Ieronim, *Vita Malchi*, Migne, *PL* 23: 5: „quomodo et per quos Christi Ecclesianata sit, et adulta, persecutionibus creverit et mar-tyriis coronata sit: et postquam ad Christianos principes venerit, potenţia quidem et divi-tiis maior, sed virtutibus minor facta sit". / în acest fel şi cu aceşti oameni s-a născut Biserica lui Cristos; apoi a crescut prin persecuţii şi a fost încununată cu martirii; odată cu împăraţii creştini, Biserica a devenit mai puternică şi mai bogată, dar mai puţin virtuoasă. / însă Otto este convins de inevitabilitatea lentului câştig de putere al Bisericii pe seama Imperiului: războiul investiturilor reprezintă tocmai etapa finală a acestui proces. Am argumentat în altă parte (*Heilsplan*, pp. 98 – 109; diferit de Spori, *Grundformen mittel-alterlicher Geschichtsschreibung*, p. 42) că Otto a transformat *civitas permixta* lui Augustin într-o distincţie între *ecclesia permixta* (Biserica pământeană, infestată întotdeauna cu *reprobi*) şi *civitas permixta* (statul creştin, în care autoritatea regală şi cea sacerdotală se află în echilibru instabil). *Civitas permixta* a început cu Constantin sau cu Theodosiu.

210. *Chronicon* 7 prol., pp. 308 – 309, în special 309.10: „Verum quiaregno descres-cente, ecclesia… în presenti quoque în magnum montem crescens în magna auctoritate stare coepit". / Odată cu decăderea Imperiului, Biserica… ridicându-se de-acum ca un munte înalt, a început să dobândească multă forţă. / În timpul luptei investiturilor, Biserica a combătut Imperiul „non eius tantum, id est spirituali, sed suo proprio, materiali scilicet

[gladio]” / nu numai cu [arma] acestuia, adică cea spirituală, ci şi cu a ei proprie, chipurile

materială / (p. 309.2). Prin „spirituales gladium” el înţelege excomunicarea, prin „materialis” – detronarea regelui. Ambele sunt fără precedent (*Chronicon* 6.35, pp. 304.21 ş. urm.; cf. Sigebert din Gembloux, *Epistula adversus Paschalem papam*, p. 463). Dar Biserica a grăbit un proces inevitabil (7 prol., pp. 308 ş. urm.) la capătul căruia se află respiritualizarea. Aici, ca şi în altă parte, Otto îşi construieşte explicaţia teleologică la fel cu cea cauzală: lanţurile cauzale corespund unui plan divin. Cf. Brezzi, „Ottone di Frisinga”, pp. 129 ş. urm., în special 160.

211. Walters, „Geschichtliche Bildung im Rahmen der Artes Liberales”, în *Artes liberales*: *Studieri und Texte zur Geschichte des Mittelalters*, ed. Koch, pp. 160 ş. urm., 74 ş. urm. (Otto de Freising ca excepţie).

212. Kelley, „Klio and the Lawyers”.

213. *Supra* n. 162.

214. Caspar, ed., *Das Register Gregors VII*, pp. 202 – 203.

215. Marsilio da Padova, *Defensor pacis* 1.11.3, ed. Scholz, pp. 54 – 56, în special 54.21 ş. urm.: „Quod quidem videre sat est experientia nota per addicionem et substraccionem ac totaliter în contrarium mutacionem quandoque factam în legibus, secundum diversas etates et secundum diversa tempora eiusdem etatis”. / Pentru a vedea acest lucru, ajunge experienţa dobândită prin adăugire şi scădere, ba chiar printr-o schimbare totală în opusul [acesteia], petrecută uneori în legi conform diferitelor epoci şi diferitelor perioade ale aceleiaşi epoci. /

216. Skinner, *The Foundations of Modern Politica*! *Thought* 2: 284 – 301; Franklin, *Jean Bodin*, în special pp. 59 – 79.

217. Gierke, *Das deutsche Genossenschafstrecht* DI: *Die Staatsund Korporations lehre des Altertums und des*

Mittelalters und ihre Aufnahme în Deutschland, în special pp. 426 – 436; Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, pp. 302 – 313. Utilizarea juridică efectivă a depăşit sensibil teoria.

218. *Supra* II.n.105. Deşi *Centiloquium* nu a fost scris de Ockham, el era de acord, ca şi Scotus, de ex., că Dumnezeu, *de potenţia eius absoluta*, l-ar fi putut totuşi salva pe Iuda Iscarioteanul – *etsi damnatus*.

219. Ockham, *Opus nonaginata dierum* cap. 14, 88, în *Opera politica*, ed. Offer, 1: 439, 662 – 663. Cf. Miethke, *Ockhams Weg*, pp. 467 – 477; Dempf, *Sacrum Imperium*, pp. 512 – 514.

220. Ockham, *Octo quaestiones de potestate papae* 3.11, în *Opera politica*, ed. Offer, 1: 113: „unde et de voluntate Dei, qui secundum conguenţiam temporum cuncta disponit, regnum Filiorum Israel, quod primo fuit unum, postea fuit în duo regna divisum" / de aici şi din voinţa Domnului, care le rânduieşte pe toate potrivit timpului, a apărut dominaţia Fiilor lui Israel, care a fost mai întâi una, iar apoi a fost împărţită în două /. Se pune problema unor posibile şi necesare excepţii la *optimus principatus*. Pentru o expresie similară (*qualitas temporum*), v. *supra* n. 25.

221. Dante Alighieri, *De monarchia* 2.13 (11), în *Opere*, ed. Moore şi Toynbee, p. 363: „Şi ergo sub ordinario iudice Christus passus non fuisset, illa poena punitio non fuisset: et iudex ordinarius esse non poterat, nisi supra totum humanum genus iurisdictionem habens, quum totum humanum genus în carne illa Christi portanţis dolores nostros… puniretur". / Astfel, dacă Cristos nu ar fi avut de pătimit de la un judecător de rând, acea condamnare nu ar fi fost o pedeapsă; iar judecătorul de rând nu ar fi putut să aibă autoritate asupra întregului neam de oameni, căci atunci întregul neam de oameni ar fi fost… pedepsit în trupul lui Cristos ce purta durerile noastre. /

222. *Supra* n. 6.

NOTE

223. Kantorowicz, *Two Bodies*, pp. 451 – 495; Kem, *Humana Civilitas*, în special pp. 7 – 40.

224. Dante, *De monarchia* 1.3 (4), p. 342; 1.7 (9), p. 344.

225. Dante, *De monarchia* 2.6, p. 356; 2.9, p. 360: „Quod şi formalia duelli servata sunt (aliter eram ducllum non esset), iustitiae necessitate de communi adsensu congregaţi propter zelum iustitiae, nonne in nomine Dei congregaţi sunt!... nonne de iure adquitur quod per ducllum adquiritur?” / Astfel, dacă trebuie păstrate raţiunile formale ale duelului (căci altfel nu ar mai fi duel), cei care s-au adunat de bunăvoie din nevoia de dreptate, oare nu s-au adunat astfel în numele lui Dumnezeu?... oare nu cu dreptate se dobândeşte prin duel ceea ce se dobândeşte? / Un duel se purta fără interes personal. Monarhul nu este nici el călăuzit de interese personale (1.12[14], p. 347). Rezultă aşadar o afinitate simbolică între Cristos, monarhul ideal, şi Roma, monarhia ideală. Atât Cristos cât şi Roma luptă pentru binele omenirii, nu al lor personal, mântuind.

226. *De monarchia* 2.8 – 12, pp. 358 – 362. Rezultatul unui duel (ideal) reprezintă de fapt judecata lui Dumnezeu.

227. *De monarchia* 1.14 (16), p. 349: „quum dicitur, humanum genus potest regi per unum supremum Principem, non şic intelligendum est, ut minima iudicia cuiuscumque municipii ab illo uno imediate prodire possint... Habent namque nationes, regna et civitates inter se proprietares, quas legibus differentibus regulari oportet... Aliter quippe regulari oportet Scythas, qui extraseptimum clima viventes... et aliter Garamantes, qui sub aequinocţiali habitantes”. / când se spune că oamenii pot fi guvernaţi de un Principe suprem, nu trebuie să se înţeleagă că orice pricină măruntă poate dispune de el fără măsură... Naţiunile, regatele şi cetăţile au, fiecare, anumite trăsături necesare pentru a fi guvernate de legi diferite... Căci într-un fel trebuie guvernaţi sciţii, care trăiesc dincolo de cea de-a şaptea climă... şi altfel

garamanţii, care locuiesc sub echinocţiu. / Respectul lui Dante pentru particularităţile naţionale corespunde şi, până la urmă, se bazează pe respectul infinit faţă de individ; De vulgari eloquentia 1.*3*, *în Opere*, *p*. *380*: „Quum igitur homo non naturae instinctu sed ratione moveatur; et lipsa ratio vei circa discretionem, vei circa iudicium, vei circa electionem diversificetur în singuris, adeo ut fere quilibet sua propria specie videatur gaudere”. / Omul nu se mişcă din instinct natural, ci prin raţiune; iar raţiunea, cât priveşte discernământul, judecata şi posibilitatea de alegere, se împarte în aşa fel la fiecare, încât aproape oricine pare a se bucura de propria-i imagine. / Chiar dacă, poate, nu reprezintă o noţiune precisă de personalitate individuală (cum probabil nu a existat înaintea romantismului), este cea mai bună aproximare pe care o cunosc în Evul Mediu. Dar cf. Augustin, DeD 21.12.

228. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance în italien*: *Ein Versuch*, în *Werke* 3: 206 – 241.

229. Despre Franck, v. Hegler, *Geist und Schrift bei* Sebastián *Franck*: *Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus* in der *Reformations zeit* – încă indispensabilă; Dilthey, „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert”, în *Gesammelte Schriften* 2: 81 – 89; E. Seeberg, *Gottfried Arnold*: *Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit*, pp. 516 – 534; De lung, *Wahrheit und Hăresie*: *Untersuchungen zur Geschichtsphi-losophie bei Sebastián Franck*. Despre formaţia lui, v. Peuckert, *Die grosse Wende*: *Das apokalyptische Saeculum undluther*, pp. 178 – 183, 527 – 529. „Contraistorie” este un termen folosit de Biale, *Gershom Scholem*: *Kabbala and Counter-History*, pp. 199 – 201: Arnold.

230. *Supra* IV. D.2.

231. Sebastián Franck, *Paradoxa* nr. 92 – 93, ed. Woligast, p. 162: „Deshalb wer cinen naturlicher Menschen sient, der sient sie alle. Alle Menschen Ein Mensch. Es ist alles Adam. Wer in der Stadt ist, dev ist in der Ganzen Welt… Die Alten haben eben das

selbe mit ihren spitzen Schuhen gemeint, was wir jetzt mit unseren zweischrâteligen meinen". / De aceea, cel care vede un om natural îi vede pe toţi. Toţi oamenii sunt Unul. Toţi sunt Adam. Cel care se află la oraş se află în lumea întreagă. Cei din vechime, care purtau încălţări ascuţite, gândeau la fel ca cei de azi, care poartă pantofi cu vârful pătrat. / *232*. *FTnnck*, *Paradoxanr*. 109 – 114, pp. 180 – 192, în special 187 ş. urm.; E. Seeberg, *Gottfried Arnold*, p. 524.

233. Nicolaus Cusanus, *De visione Dei* 6, în *Werke* 1: 300 (215): „Şic şi le-o faciem tibi attribueret, non nisi leoninam iudicaret, et bos bovinam: et aquíla aquílinam. O domine, quam admirabilis est facies tua, quam şi iuvenis concipere vellet: iuvenilem fingeret, et vir virilem, et senex senilem". / Dacă leul ţi-ar atribui chip, ţi-ar da chip de leu, boul – de bou, iar acvila – de acvilă. O, Doamne, cât de minunat îţi este chipul! Dacă un tânăr vrea să ţi-l conceapă, îl imaginează tânăr, bărbatul – bărbat, iar bătrânul – bătrân. / Este inversarea celui mai comun *topos* din critica religiei începând cu Xenofan, pe care iudaismul şi creştinismul l-au continuat sub forma unei critici de idolatrie. *Supra* III.n.23.

234. E. Seeberg, *Gottfried Arnold*, p. 527; Weigelt, Sebastián *Franck und die lutherische Reformation*, pp. 44 – 46. Despre comparaţia dintre ceremoniile biblice şi cele egiptene, v. *supra* IV. C.5.

235. Stern, ed., *Greek and Latin Authors on Jews and Iudaism*, 1: *From Herodotus to Plutarch*, pp. 62 – 86 (Manethon), 384 – 416 (Apion). Cf. Heinemann, „Antisemitismus", Pauly-Wissowa, *RE*, supl. 5.3 – 43; Levy, *Olamot nifgashim* [Studii de elenism iudaic], pp. 60 – 196.

236. Tacitus, *Hist*. 5.4.

237. Berger şi Luckmann, *The Social Construction of Reality*, pp. 166 – 167. O curioasă coincidenţă este faptul că autorii au ales ca exemplu o prezumtivă colonie de leproşi.

238. *Supra* IV. D.3.

239. Augustin, *DeD* 2.21, p. 52; Fuchs, *Der geistige Widerstand*, pp. 1 ş. urm.

240. Kraus, *Das Leben Jesu nach judischen Quellen*; Dan, *Hasipur ha ivri biyme habenayyim* [Istoria evreilor în Evul Mediu], pp. 122 – 132.

241. În partea a doua, scrisă ulterior, *Sefer toledot Jeshu* relatează în mod similar povestea începuturilor creştinismului. Petru, un înţelept evreu trimis să se infiltreze în mişcare şi să o împiedice din interior, reuşeşte să separe Biserica şi obiceiurile acesteia de filonul principal al iudaismului.

242. *Supra* IV. A.2.

243. Grundmann, „Oportet et haereses esse"; *id.*, *Ketzergeschichte des Mittelalters*, în *Die Kirche în ihrer Geschichte*, ed. Schmott şi Wolf, pp. 1 – 2 (reevaluarea ereziei în Reformă şi post-Reformă).

244. *Supra* IV. C.4, D.4 (Anselm de Havelberg).

245. E. Seeberg, *Gottfried Arnold*, pp. 183 – 197 (Scriptura şi creştinismul timpuriu).

246. Gottfried Arnold, *Unparteyische Kirchen und Ketzerhistorie* 1 § 9, p. 24; E. Seeberg, *Gottfried Arnold*, *pp.* 66 – 68, 150 – 163.

247. Însuşi Iisus a fost judecat ca eretic: E. Seeberg, *Gottfried Arnold*, p. 224; cf. pp. 219 ş. urm. (erezie); 176 ş. urm. (Biserică invizibilă).

248. Supra IV. D. l.

249. J-B. Bossuet, *Discourssur l'histoire universelle* 2.5; 3.8, ed. Truchet, pp. 198 – 199 (răzbunare divină), 428 – 429: „Quand les cesars flattaient les soldats, ils n avaient pas dessein de donner des maîtres a leurs successeurs et à l'empire. En un moţ, îi n'y a point de puissance humaine qui ne serve malgré elle a d'autres desseins que les siens. Dieu seul site tout reduire a sa volonte. Cest pourquoi tout est surprenant, a ne regarder que les causes particulieres, et neanmoins tout s-avance avec une suite reglee". / Când cezarii îşi

NOTE

linguşeau soldaţii, nu urmăreau să-i lase şefi peste urmaşii lor şi peste imperiu. Într-un cuvânt, nu există nicio putere omenească care să nu servească, fără să vrea, şi altor scopuri decât alor sale. Numai Dumnezeu ştie să reducă totul la voinţa sa. Iată de ce totul este surprinzător, chiar dacă luăm în consideraţie numai cauzele particulare, şi totul merge înainte în ordine riguroasă. / În tot discursul, Bossuet pune accentul în primul rând pe pedagogia divină; doar aceasta i-a ridicat pe evrei – popor îndărătnic şi nu deosebit de înzestrat – peste nivelul celor de altă religie. Din cauza caracterului de pedagogie divină, istoria este o vie şi veritabilă *speculum regale* – *Discursul* a fost scris *ad usum delphini* –, deoarece îl iniţiază pe rege în principiile pedagogiei.

250. J-B. Bossuet, *Politique tiree dispropresparoles de l'Écriture sainte* 4.1, ed. Le Brun, p. 178; Keohane, *Philosophy and the State* în *France*: *The Renaissance to the enlightenment*, pp. 251 – 258, în special 256 ş. urm. (interesul personal impulsionând binele public). Despre lupta continuă a lui Bossuet de a anula critica biblică a lui Simon, v. Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, pp. 230 ş. urm.

251. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, pp. 214 – 228. Apelativul Pre*Adamitaie* poate conţine o ironie ascunsă. Adamiţii erau o sectă acuzată de practici licenţioase (participanţii la ceremonii erau goi). E posibil ca La Peyrere să se fi gândit la preadamiţi ca la o prefigurare a acestora, dar nu o afirmă.

252. *Supra* IV. D.3 şi n. 190.

253. Strauss, *Spinoza's Critique*, pp. 64 – 85. Strauss acordă mai puţină atenţie surselor anterioare reformiste ale criticii biblice, mai cu seamă celor aparţinând spiritualiştilor antiluterani. Agrippa von Nettesheim a compilat o lungă listă de cărţi biblice pierdute, pe care Sebastián Franck a copiat-o pentru a dovedi că Biblia nu putea fi destinată să reprezinte singurul şi ultimul „cuvânt al lui Dumnezeu"; în caz contrar, niciuna din părţile ei nu

s-ar fi pierdut, căci „Gotts Wort bleibt ewig, ist aliweg gewesen und wird all-weg sein” / cuvântul lui Dumnezeu este etern, a fost pretutindeni şi dintotdeauna, va fi pretutindeni şi întotdeauna /; *Paradoxa* nr. 47 – 50; Weigelt, *Franck*, *p*. 50.

254. Haber, *The Age of the World*: *Moses to Darwin*, pp. 277 ş. urm., îl menţionează doar în trecere pe La Peyrere şi teoria palingenetică. Se pare că e mai uşor să se separe vârsta lumii de vârsta omenirii (de ex. Buffon, Cuvier: *ibid.*, pp. 124 ş. urm., 196 ş. urm.) pentru explicarea fenomenelor geologice. Teoriile palingenetice erau motivate mai curând de considerente etnografice.

255. Vico, *SN* să 61 (uriaşi), 126 (separarea istoriei sacre de cea a paginilor), 171, 369 – 373; Vico afirmă de asemenea limpede că întreaga cronologie a paginilor începe *după* Potop – discrepanţele dintre cronologia biblică şi alte cronologii se numărau printre cele mai puternice forţe care subminau autoritatea Bibliei; Bossuet, La Peyrere şi Vico au dus, fiecare în felul lui, o luptă sortită eşecului pentru a o salva.

256. SN§ 131.

257. *SN* § 132. Cf. şi *Autobiography*, trad. Fish-Bergin, p. 138: „Până în acel moment, Vico admirase mai presus de oricine doi învăţaţi: Platon şi Tacitus; căci, cu o minte metafizică incomparabilă, Tacitus îl contemplă pe om aşa cum este, iar Platon aşa cum ar trebui să fie”.

258. Thomas Hobbes, *Six Lessons*, în *The english Works of Thomas Hobbes*, ed. Molesworth, p. 184.

259. Hobbes, *Leviathan* 2.17, ed. Macpherson, p. 225.

260. *SN* § 374. De asemenea, Vico a caracterizat pasiunea dominantă a omului primordial drept frică – dar o frică de zei mai degrabă decât de semeni: „Astfel trebuie să fi fost firea primilor întemeietori ai lumii păgâne, când în cele din urmă tunetele au răsunat înspăimântător şi cerul a scăpărat de fulgere... După care, câţiva uriaşi, probabil cei mai

viguroşi şi care se aflau risipiţi prin pădurile aflate pe înălţimile munţilor, acolo unde cele mai puternice fiare îşi au vizuinile, au fost îngroziţi şi uimiţi de marele efect…” (SN § 377).

261. *SN* § 31; despre istoria *topos*-ului celor trei vârste, v. *supra* nu. 11 şi 150 (Cen-sorinus, tradiţie creştină).

262. SN§242.

263. *SN* § 245.

264. Apariţia teologilor în Franţa secolului al XII-lea a precipitat „trecerea prematură de la barbarie la cele mai subtile ştiinţe”, la fel cu apariţia filosofilor în Grecia antică (*ibid*. să 158 – 159); cursul istoriei romane a fost parţial determinat de întemeierea în proximitatea unor cetăţi foarte dezvoltate (*ibid*. § 160).

265. *De uno principo*, în *Opere 2*: 55 (citat *supra* n. 3; în special *sed occasiofuit* etc). Cf. şi *supra* nu. 4, 5. Concepţia lui Vico conform căreia numai Dumnezeu cunoaşte lucrurile pe care le-a creat, în timp ce noi cunoaştem fizica în mod necesar fragmentar, a fost împărtăşită şi de ocazionişti. Cf. *infra* V.A.

266. *SN* § 238; Spinoza, *Ethica 2* prop. 7; Vico limitează valabilitatea aserţiunii la *cose umane*. Cf. Nicolini, *Commento storico alia seconda Scienza nuova* 1.94.

267. *SN* să 178 – 179; cf. *supra* n. 265. De asemenea, Vico dă semnificaţie istorică termenului *conatus* (Hobbes): să 340, 504.

268. *SN* § 122; v. citatul complet *supra* IV. A.2 şi n. 27.

269. *Supra* IV. D.3 şi n. 191 (Augustin).

270. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, cap. 2; cf. şi Leach, „Vico and Lévi-Strauss on the Origins of Humanity”, pp. 309 – 317.

271. Cf. Faj, „Vico as a Philosopher of Metabasis”, în

Giambattista Vico's Science of Humanity, ed. Tagliacozzo şi Verene, pp. 87 – 109.

272. *SN* § 376: „În felul acesta, primii oameni aparţinând naţiunilor păgâne… au creat lucruri pe baza ideilor proprii, dar printr-o creaţie infinit diferită de cea a lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu, înzestrat fiind cu cea mai pură înţelegere, cunoaşte lucrurile şi le creează cunoscându-le; [în timp cel datorită ignoranţei lor profunde, oamenii creează în virtutea unei imaginaţii corporale supreme şi, din acest motiv, au desăvârşit într-atât sublimul… încât acesta i-a zdruncinat peste măsură chiar pe cei care, imaginând lucruri, le-au creat – de unde le şi vine numele de „poeţi", care în greceşte înseamnă „creatori"… (ulterior îl citează pe Tacitus: „fingunt simul creduntque" / inventează şi cred totodată). Despre cunoaşterea în act, cf. infra cap. V. Despre crearea miturilor, v. Mali, „Harehabilitatsia", pp. 125 – 192, 236 – 285.

273. Şi, odată cu ea, istoria poporului ales; *supra* IV. E.3.

274. *SN* § 32 („Convenevolemente a tali tre' sorte di natura e governi, şi parlarono tre' spezie di lingue…" / Potrivit acestor trei feluri de naturi şi de guvernări, s-au vorbit trei feluri de limbi… [p. 132]); §311 („tra loro conformi" /asemănătoare între ele [p. 205]); § 348; § 979 („moda timpului"). În paginile următoare mă refer la articolul meu „Period-ization and Self-understanding in the Middle Ages and Early Modern Times", pp. 3 – 23.

275. *SN* § 142; „Simţul comun este o judecată fără reflecţie împărtăşită de o întreagă clasă, un întreg popor, o întreagă naţiune, sau întregul neam omenesc".

276. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, pp. 60 – 64, 154 – 155. Diferenţa dintre *sensus communis* la Vico şi *idolafori* la Bacon constă, folosind limbajul lui Mannheim, în faptul că idolii lui Bacon au funcţia de a dezvălui erorile (colective), nu sunt universali sau *wertfrei* şi ţin de un *partikulărer ideologiebegriff* (p. 58). El nu îl menţionează pe Vico în expozeul istoric (Vico în schimb menţionează

teoria idolilor – Bacon – ca premergătoare propriilor interogaţii). Cf. şi Stark, „Giambattista Vico's Sociology of Knowledge" în *Giambattista Vico*: *An* International *Symposium*, ed. Tagliacozzo, pp. 297 – 307 (fără să discute „simţul comun"). Este, de asemenea, interesat să menţinem similitudinile şi deosebirile dintre „simţul comun" la Vico şi *Asabiyah* la Ibn Khaldun (The *Muqaddimah*, ed. Rosenthal, MXXVII: 261 – 265 ş. *passim*). Ambele concepte ocupă aproximativ aceeaşi valoare poziţională în sistemele lor, dar ultimul indică mai ales o configuraţie emoţională, iar primul una intelectuală sau mentală. V. şi Mali, „Harehabilitatsia", p. 344 – 371.

277. *Supra* II. H.3.

278. *Supra* III. E.2 – 3.

279. Despre diferitele prezumţii şi influenţe estetice ale lui Leibniz, v. de ex. Baeumler, *Das Irrationalitătsproblem*, pp. 38 – 60 ş. *passim*.

280. La Vico, lipsa unui simţ al „individualităţii" a fost susţinută de Meinecke, *Die Entstehung deschistorismus*, în *Werke*, ed. Hofer, 2: 63 – 69. Pentru Meinecke, simţul individualităţii nu constă doar în felul cum susţine singularitatea, ci implică, cel puţin în viziunea celor care au încercat să găsească o formulă sistematică a „istorismului", o *resemnare epistemologică*. Conceptul pretinde ca toate constructele istorice să conţină „cinen starken unvertilgten Rest von Anschauung" / un rest puternic, nestârpit de intenţie / care face din ele „individuelle Totalitâtsbegriffe" / concepte individuale ale totalităţii / (Troeltch, *Der Historismus und seine Probleme*, p. 36). Meinecke recunoaşte câţiva „precursori"; cf. şi lucrarea „Klassizismus, Romantizismus und historischen Denken im 18. Jh.", în *Werke*, ed. Kessel, 4: 264. Vico, deşi recunoştea diferitele „aspecte" ale expresiei sociale şi caracterul singular al fiecărei faze istorice (de ex. *SN* § 148), nu le putea susţine completa individualitate tocmai fiindcă sublinia similitudinea fundamentală a imaginaţiei omeneşti colective şi a fazelor productivităţii acesteia în fiecare societate.

281.5 MpralV...l. 282. *Supra* n. 233.

V

A. UN NOU IDEAL DE CUNOAŞTERE

259

Cunoaştere divină şi cunoaştere umană: Cunoaştere în act.

A. UN NOU IDEAL DE CUNOAŞTERE

1. Cunoaştere contemplativă şi cunoaştere ergetică

Atunci când vedem lucrurile sau atunci când le cunoaştem, spune Malebranche, le vedem şi le cunoaştem *în* Dumnezeu. Cunoaşterea lui Dumnezeu este totalitatea ideilor sale, întotdeauna „clare şi distincte".1 Dumnezeu înzestrează şi cu existenţă unele idei despre singulare (Malebranche, asemeni majorităţii raţionaliştilor şi empiriştilor secolului, era nominalist).2 în măsura în care posedăm idei clare şi distincte – în matematică, de pildă –, şi chiar atunci când intuim obiecte extra*animam*, participăm la inteligenţa lui Dumnezeu; pentru a media între cunoaşterea noastră şi obiectele acesteia, nu este necesar un mecanism psihofizic complicat. Berkeley a adoptat o soluţie similară pentru a garanta variabilitatea cunoaşterii noastre empirice, adică a acelei fiinţe (*esse*) care (spre deosebire de afirmarea unei lumi exterioare de către Malebranche) nu este decât „percepţie" (*percipi*)? Un caz nu mai puţin radical de identitate între actele mentale ale lui Dumnezeu şi ale noastre a fost elaborat de Spinoza: un concept clar şi distinct despre sine şi actele lui mentale comportă conştiinţa că acestea nu sunt decât tot atâtea modalităţi ale unui singur atribut divin – gândirea; şi că se află în corespondenţă biunivocă cu stările fizice, care sunt tot atâtea modificări ale celuilalt atribut divin cunoscut – şi anume întinderea.4

Se pare că pentru toţi diferenţa dintre cunoaşterea divină şi cea umană a devenit mai mult cantitativă decât calitativă. Dumnezeu poate poseda cunoaştere infinită, a noastră este finită; Dumnezeu cunoaşte totul dintr-odată, intuitiv, procesele noastre de gândire sunt discursive. Dar ceea ce cunoaştem – cunoaştem exact la fel ca Dumnezeu:

este de fapt acelaşi *act* de cunoaştere prin care noi şi Dumnezeu cunoaştem ceva. Până şi Descartes, care admitea dreptul şi puterea lui Dumnezeu de a invalida adevărurile matematice, a afirmat că, *inter alia*, preferă termenul de *idee*, întrucât „era termenul folosit îndeobşte de filosofi pentru formele de percepţie ale minţii divine” 5. Această formă divină de percepţie a devenit acum a noastră. În tradiţia tomistă, cunoaşterea divină era în primul rând introspectivă. Cunoscându-se pe sine, intelectul divin cunoaşte *ipsofacto* tot ce se află în afara sinelui; cunoaşterea acestuia este simpla unitate dintre „cunoscător şi obiectul cunoscut”.6 La Descartes, acest mod de cunoaştere a devenit modul caracteristic al cunoaşterii umane în măsura în care conţine idei clare şi

— V. nu. 1-148 lapp. 290 – 303 (n.ed.).

distincte; acestea sunt intrinseci, le cunoaştem prin introspecţie. Şi dacă, aşa cum credea Descartes, unele idei ale noastre despre Dumnezeu sunt de asemenea „clare şi distincte”, rezultă că îl cunoaştem pe Dumnezeu – cel puţin parţial – în acelaşi fel în care se cunoaşte el pe sine. Descartes nu s-a exprimat astfel, dar Malebranche, care a înţeles această implicaţie, a încercat să o evite negând noţiunea „clară şi distinctă” a sinelui.7 însă Malebranche susţinea că noi cunoaştem infinitatea lui Dumnezeu în mod clar şi distinct; în tradiţia scotistă, el fundamentează această cunoaştere pe demonstraţia ontologică.8 Am discutat mai sus despre transparenţa lui Dumnezeu în secolul al XVII-lea; aici găsim expresia ei ultimă – fie-mi permis să o numesc *argumentul speculativ* pentru identitatea (parţială) a cunoaşterii umane cu cea divină.

Despre Guelinex şi Malebranche – nu şi despre Spinoza – se poate afirma şi contrariul: au făcut la fel de mult pentru a adânci breşa dintre intelectul uman şi cel divin pe cât au făcut ca să o reducă. În contrast cu o cunoaştere pasivă, pretindeau ei, cunoaşterea lui Dumnezeu este în unele privinţe o cunoaştere prin şi în *act*. Lucru adevărat nu doar cu privire la entităţi create *ex nihilo*, ci, şi mai ales, la cauze şi forţe. Nu există alte cauze

sau forţe în natură exceptând voinţa mereu activă a lui Dumnezeu.9 Fiecare exemplu de impact a doua corpuri fizice în parte, fiecare exemplu de interacţiune dintre suflet şi corp sunt exemple de cauzalitate divină nemijlocită, incluzând cunoaşterea noastră despre aceasta. Cauzalitatea divină a înlocuit complet atât cauzalitatea mecanicistă, cât şi cea psihofizică. În loc să fie actori în lume, fiinţele omeneşti şi îngerii s-au transformat în simpli „spectatori”.10 Fie-mi permis să numesc aceasta *argument pragmatic* sau *ergetic* pentru a *diferenţia* cunoaşterea divină de cea umană.

Aceste două modele de cunoaştere – una pasivă, cealaltă activă – se referă la domenii complet diferite. Cunoaşterea este cunoaşterea ideilor şi relaţiilor necesare. Spre deosebire de Descartes, Malebranche dispreţuieşte presupunerea conform căreia Dumnezeu ar fi putut „crea” adevărurile eterne: Dumnezeu este totalitatea acestora. Cunoaşterea în act, cea pe care am numit-o factuală sau ergetică, aparţine domeniului fiinţelor reale şi interacţiunilor dintre ele. Distincţia dintre *potenţia Dei ordinată* şi absolută a dobândit, se pare, un înţeles cu totul nou: în domeniul gândirii (sau al ideilor) nu era loc pentru nicio excepţie de la „ordine”.11 în domeniul realităţii, nu exista altă cauză decât continua şi absoluta *adus voluntatis* a lui Dumnezeu, în care constelaţiile regulate funcţionează pur şi simplu ca „ocazie”.12 Cunoaşterea umană este numai o cunoaştere a ideilor; fiinţele reale şi interacţiunile lor pot fi cunoscute doar de creator în modul creaţiei lor. Nu cunoaştem lucrurile, nu ne cunoaştem nici pe noi; cunoaştem doar idei, dintre care doar una singură îşi implică cu necesitate fiinţa.

2. Izvoarele lui Malebranche

Să fi reprezentat ambele argumente, ambele moduri de cunoaştere, o ruptură chiar atât de profundă cu tradiţia medievală? Malebranche era îndatorat cu bună ştiinţă tradiţiei augustiniene, convingerii că orice cunoaştere adevărată îşi are sursa în iluminarea divină. În prezenţa adevărurilor matematice imuabile în mintea noas

tră, Augustin vedea o dovadă eminentă a vestigiilor intelectului divin în intelectul nostru.13 Dar iluminarea poate justifica în cel mai bun caz jumătatea pozitivă a epistemologiei lui Malebranche. Cât despre distincţia dintre cunoaşterea ideilor şi cea a fiinţelor, aceasta se aseamănă superficial cu sinteza tomistă dintre concepţia augustiniană / neoplatoniciană şi cea aristotelică despre cunoaştere. Toma făcea de asemenea distincţie între cunoaşterea formelor şi fiinţelor (singularelor) de către Dumnezeu. În mintea lui Dumnezeu, formele sunt reprezentate ca idei divine şi eterne: pentru a le cunoaşte, Dumnezeu trebuie doar să reflecteze asupra lui însuşi. Ne amintim şi felul în care Toma a asigurat cunoaşterea singularelor de către Dumnezeu: este modalitatea cea mai directă de cunoaştere, şi anume cunoaşterea în act, prin atribuirea de fiinţă (*esse dare*); ea nu are nevoie nici de simţuri, nici de alt mijlocitor.14 Dumnezeu o atribuie inteligenţelor separate, care nici măcar nu pot deduce existenţa singularelor, aşa cum o facem noi, din datele simţurilor, prin mijlocirea speciilor sensibile. Rezultă că Dumnezeu, unica fiinţă capabilă să atribuie fiinţă, este de asemenea unica fiinţă care posedă cunoaşterea imediată a singularelor ca singulare.

Mă gândesc şi la alte posibile conexiuni medievale cu ocazionaliştii. În ultimul capitol am notat unele asemănări şi deosebiri între noţiunea lui Descartes despre intuiţie şi tradiţia scotist-terministă. Începând cu Duns Scotus, intelectul uman a fost sortit să împărtăşească acelaşi fel de cunoaştere existenţială, nemijlocită cu cel divin. *Cognitio intuitiva intellectiva* garantează cunoaşterea singularelor (cel puţin ca existenţi) fără medierea speciilor. Potrivit lui Duns Scotus, putem poseda o asemenea cunoaştere încă aici pe pământ; cu siguranţă, unii o vor poseda în viziunea beatifică promisă după aceea.15 Ockham a mers mai departe: orice cunoaştere a singularelor este în mod necesar intuitivă. În cazuri excepţionale, el a admis *de*

potenţia Dei absoluta posibilitatea cunoaşterii intuitive a lucrurilor nonexistente – deşi a refuzat să o numească cunoaştere evidentă.16 Este vorba de cunoaşterea unei structuri foarte caracteristice, nu întotdeauna percepută de comentatori. Ori de câte ori (dacă vreodată) se realizează, Dumnezeu are atât funcţie de cauză cât şi de obiect. Poate că Ockham dorea să spună că, în cazul în care aş avea o asemenea cunoaştere intuitivă, de exemplu a unui scaun inexistent, aceasta ar însemna că l-aş vedea (în limbajul lui Wittgenstein) pe Dumnezeu „ca „scaun. Ceea ce la Ockham era un caz excepţional a devenit la Malebranche un mod omenesc de cunoaştere obişnuită. Nu există nicio posibilitate de a constata dacă scaunul pe care îl văd se potriveşte cu cel de „dincolo". Scaunul pe care îl văd este în parte o idee despre Dumnezeu – în măsura în care pot să îl văd ca modificare de *etendue ideal*} *1* Scaunul acesta are în parte atribute şi proprietăţi care nu sunt câtuşi de puţin divine – o proiecţie de senzaţii, asocieri şi deprinderi lingvistice. Tot ce are în plus scaunul pe care îl concep faţă de modificările spaţio-temporale este o simplă imagine. Ne aducem încă o dată aminte de *esse apparens* la Aureoli şi de problemele pe care le ridică.18 Pe scurt, multe aspecte ale argumentului speculativ privind identitatea cunoaşterii umane şi a celei divine la Malebranche par să fi fost anticipate în secolul al XIV-lea, atunci când, pentru prima oară în Evul Mediu, a avut loc o dezbatere epistemologică susţinută într-un orizont terminologic bine definit.

A. UN NOU IDEAL DE CUNOAŞTERE

261

De asemenea, trebuie remarcate similitudini între epistemologia lui Spinoza sau a lui Malebranche şi doctrina averroistă despre *unitas intellectus*, condamnată în Evul Mediu şi revigorată de unele filosofii renascentiste; averroiştii trăgeau concluzii radicale din identificarea aristotelică între cunoaştere, obiectul cunoscut şi actul cunoaşterii.19 Reducerea întregii cauzalităţi la activitatea continuă a lui Dumnezeu şi-a avut într-adevăr precedentul

în voluntarismul extrem din *Ishari'a*, transmis Occidentului prin Averroes şi Maimonide. Mulţi învăţaţi contemporani cu Guelinex şi Malebranche le-au reamintit această obârşie dubioasă.

Aceste tradiţii diferite nu sunt lipsite de relevanţă pentru înţelegerea lui Guelinex şi a lui Malebranche. Regăsirea diferitelor rădăcini ale poziţiilor lor surprinzătoare şi radicale are numeroase merite, dintre care nu faptul că ne face conştienţi de existenţa altei surse decât problema carteziană minte-corp este cel mai puţin important, chiar dacă acesta a fost solul în care s-a dezvoltat pentru prima oară terminologia ocazionalistă.20 Totuşi, urmărirea unor tradiţii similare din trecut poate pune lesne în umbră noutatea problemelor cu care s-au confruntat Guelinex şi Malebranche, precum şi îndrăzneala soluţiei lor. Toate tradiţiile medievale pe care le-am menţionat sunt preocupate de cunoaşterea entităţilor şi a proprietăţilor acestora. Ocazionaliştii – şi în primul rând Malebranche – erau mult mai interesaţi de cunoaşterea *relaţiilor*: relaţii între idei şi lucruri, între lucruri în sine. Adevărul nu este altceva decât „raportul" dintre idei.21 Epistemologia lui Malebranche a consacrat un ideal de *cunoaştere* complet diferit de cel din Evul Mediu; o nouă viziune a unei metode universale, de orientare matematică şi înglobând toate disciplinele, rezultând într-o explicaţie „mecanicistă" a tuturor fenomenelor. Ocaziţionaliştii, cum voi demonstra, au căutat să păstreze această idee, chiar dacă şi-au dat seama de pericolele ei teologice. Ei au izbutit să o salveze smulgându-i spinii.

3. Noua metodă – o cunoaştere ergetică

Descartes captează imaginaţia generaţiei sale şi a următoarelor cu viziunea unei noi metode de cercetare ştiinţifică. A fost şi a rămas mult mai greu să o caracterizezi decât să o elogiezi. O serie de sloganuri sunt uşor de mânuit, dar par vagi şi alunecoase. Noua metodă se pretinde universală, un canon de principii şi procedee înglobând toate disciplinele. Descartes a susţinut că este un instrument pentru descoperirea unor noi adevăruri, şi

nu doar pentru expunerea celor vechi; o *ars înveniendi* autentică ai cărei practicanţi, spre deosebire de arta lulliană, ştiu despre ce vorbesc, întrucât pornesc de la intuiţii simple pe care le combină potrivit regulilor infailibile.22 Metoda acţionează prin disociere şi combinare. Ea a reuşit să unească algebra şi geometria, să matematizeze legile mecanicii şi să mecanizeze fenomenele naturii. A pus filosofia, fiziologia şi psihologia pe baze noi. Majoritatea „filosofilor mecanicişti" din secolul al XVII-lea au preluat multe din aceste speranţe şi cerinţe; dar ce şi-au propus de fapt? Cum a devenit matematica paradigma şi limbajul ştiinţei? Care erau conotaţiile termenilor „maşină" şi „mecanicist"?

Începem prin a spune că, aplicarea matematicii la alte discipline a depins întotdeauna de voinţa depăşirii clasicului imperativ aristotelic de a nu amesteca

entităţi de genuri diferite.23 Viciul de *metabasis* – transferul unor metode de la o disciplină la alta – a devenit o virtute în secolul al XVII-lea. Succesul unei „noi ştiinţe" a mecanicii a produs emulaţia acesteia în alte discipline. Hobbes şi Spinoza aveau chiar în vedere o teorie mecanicistă a ordinii sociale. Dar succesul mecanicii, analiza mişcărilor terestre (Galilei) şi sinteza realizată de Newton între acestea şi legile orbitelor planetare (Kepler) ar fi fost imposibile fără o lentă şi graduală modificare a matematicii însăşi. Concepţia greacă clasică despre matematică văzută ca inventar al entităţilor matematice (ideale) şi al proprietăţilor lor absolute – percepţie care interzicea reprezentarea unui anume tip de entităţi matematice prin altul – a pierdut în cele din urmă teren în faţa unei noi percepţii a matematicii ca ştiinţă a relaţiilor şi structurilor:

Nu am în niciun fel intenţia de a încerca să stăpânesc toate acele ştiinţe particulare care primesc laolaltă numele de Matematică; dar observând că, deşi au obiecte diferite, ele se învoiesc să nu ia în consideraţie decât diferitele

relaţii şi proporţii prezente în aceste obiecte, am crezut că ar fi mai bine să examinez doar aspectul general al acelor proporţii.24

Deoarece matematica a devenit un limbaj formal al relaţiilor, nu doar faptul că numerele puteau fi reprezentate prin figuri şi viceversa, dar şi relaţiile nematematice – mişcări, forţe, intensităţi – puteau fi exprimate în limbaj matematic.

Acestea au constituit în parte dezvoltări medievale; voi încerca să le evaluez rolul şi impactul. Dar mergând mai departe, detectăm, atât în viziunea lui Descartes despre o nouă metodă, cât şi în a altor savanţi din secolul al XVII-lea, un ideal total nou de cunoaştere – de dobândire a cunoştinţelor – în care par să conveargă toate idealurile de cunoaştere discutate anterior. Acest nou ideal, oarecum evaziv, dar care îşi păstrează impactul până în zilele noastre, a reprezentat idealul cunoaşterii prin *act* sau al cunoaşterii prin *construcţie*. Francis Bacon, care mai credea în misiunea ştiinţei de a descoperi „formele" lucrurilor, credea că a descoperi forma echivalează cu a fi în stare să produci respectivul lucru.25 Acesta este motivul pentru care „ştiinţa este putere". Descartes, a cărui interpretare geometrică a materiei-în-mişcare era atât de radicală încât îl împiedica să înţeleagă forţele, credea totuşi că poate reconstitui creaţia universului ca atare prin simpla combinare a ideilor „clare şi distincte" despre masa originară şi legile mişcării. El a reuşit acolo unde, la Platon, explicaţia universului a eşuat, întrucât (cum credea) matematica lui făcea faţă schimbării; şi asta fiindcă era altă matematică, constructivă într-un sens mult mai cuprinzător decât vechea geometrie. Glanvill, invocând imaginea platoniciană a unui Dumnezeu geometru, a adăugat că „*Universul* trebuie *cunoscut* cu ajutorul acelei *Arte* prin care a fost *creat*" *26*. Hobbes credea că prima menire a ştiinţei este să distrugă lumea şi să presupună existenţa sinelui doar prin „fantasmele" sale, iar apoi să o reconstituie sistematic cu ajutorul unui sistem arbitrar şi neechivoc de semne. Din acelaşi motiv, credea

că ştiinţa politicii e mai apropiată de înţelegerea noastră decât ştiinţa naturii: noi, care „ne-am făurit singuri comunitatea”, putem să îi reconstituim mental mai uşor creaţia. Giambattista Vico a rezumat idealul ergetic de cunoaştere în faimoasa propoziţie „verum et factum convertuntur”. Cunoaştem cu certitudine doar acele lucruri pe care le-am construit; Vico, reacţionând la pretenţiile „filo-B. CONSTRUCŢIE ŞI *METABASIS*

263

zofilor mecanicişti” ai naturii, sublinia că posedăm o asemenea cunoaştere prin construcţie doar în ceea ce priveşte societatea; şi că numai Dumnezeu cunoaşte natura precum cunoaşterea în act.

Acest nou ideal *ergetic* de cunoaştere se opunea categoric idealului vechi *speculativ*. Majorităţii epistemologiilor antice şi medievale le era comun caracterul receptiv: indiferent dacă obţinem cunoaşterea din impresii senzoriale, sau prin iluminare, sau iarăşi prin introspecţie, cunoaşterea sau adevărul este găsit, nu construit. În planul implicit sau explicit, majoritatea „noilor ştiinţe” din secolul al XVII-lea presupuneau o teorie constructivistă a cunoaşterii.27 Cred că Guelinex şi Malebranche au fost cei dintâi care s-au revoltat împotriva pericolelor implicite ale acestui nou ideal constructivist al cunoaşterii, limitându-l la domeniul ideilor şi al combinaţiilor acestora. Căci interpretarea mecanicistă a naturii ar putea duce lesne la presupunerea că noi cunoaştem facerea universului în maniera creatorului. Ocazionalistul rezerva cunoaşterea în act exclusiv lui Dumnezeu, şi o făcea într-un mod mult mai radical decât oricare autor din Evul Mediu, căci şi aceştia împărtăşeau admiraţia faţă de ştiinţa matematică a naturii. Ştiinţa antică şi medievală limita activitatea maşinilor la artefacte, admiţând pentru noi cunoaşterea în act cel puţin în privinţa artefactelor. Această distincţie s-a prăbuşit odată cu „filosofia mecanicistă” a secolului al XVII-lea, iar imaginea universului-maşină, cu aspectul ei modern, ameninţa să erodeze zidul dintre cunoaşterea umană şi cea

divină într-un mod mult mai eficient decât ar fi putut să o facă orice concept speculativ de cunoaştere. Ocazionaliştii au înfruntat pericolul admiţând că, într-adevăr, orice cunoaştere a *realităţii* se obţine prin acţiune şi afirmând cu îndrăzneală că, prin urmare, întreaga cunoaştere a realităţii îi aparţine în exclusivitate lui Dumnezeu.

B. CONSTRUCŢIE ŞI *METABASIS*, MATEMATIZARE ŞI MECANIZARE

1. Construcţie şi mişcare în Grecia Antică

Revăzând diferitele antecedente posibile ale „cunoaşterii în act" se pare că am omis cea mai veche şi mai nemijlocită paradigmă. „A face", „a produce", „a construi", „a genera" au fost termenii utilizaţi pentru construcţie în geometria greacă.28 Construcţiile au fost o trăsătură distinctivă a geometriei încă de la început, iar Evul Mediu nu le-a uitat. Dar semnificaţia şi rolul lor s-au restrâns treptat. Proclos Diadochus, în comentariul la prima carte a lui Euclid, a încercat să sistematizeze şi să reconcilieze diferitele atitudini faţă de statutul construcţiilor. Opiniile pe care le citează sunt cu şase sau chiar cu opt sute de ani anterioare epocii lui. Unii, spune el, doreau să reducă toate „problemele" (de construcţie) la „teoreme", deoarece entităţile geometrice nu sunt supuse generării sau coruperii (Speusip). Alţii (Menaechmus) doreau să reducă toate teoremele la probleme, deoarece unele construcţii stipulează „ceea ce se caută", iar altele ne fac să vedem calităţile unui obiect matematic. Ambii, conchide el, au dreptate:

Adepţii lui Speusip… fiindcă problemele de geometrie sunt un gen aparte faţă de cele de mecanică, acestea din urmă ocupându-se de obiectele perceptibile care dobândesc existenţă şi suferă tot soiul de modificări (oda Onâă ya. p *tavxa Kod* tevecrv exovtoc icai Tiavcoiav uexaPoXf] v). Adepţii lui Menaechmus au şi ei dreptate,

deoarece descoperirea teoremelor nu are loc fără o coborâre (7 tpo680 i)) în materie – mă refer la materia inteligibilă cu/inv… vor Trv). Pătrunzând în materie şi dându-i formă, ideile noastre sunt pe drept cuvânt asemuite unor acte generative (TEveaemv). Căci mişcarea gândirii noastre în proiectarea propriei idei este o generare… a figurilor din imaginaţia noastră şi a proprietăţilor lor. Dar construcţiile, segmentările, poziţiile, comparaţiile, adăugirile şi eliminările au loc în imaginaţie, în vreme ce conţinuturile înţelegerii (5 iccvoiai) noastre rămân fixe, fără generare sau modificare.29

Cu toate acestea, problemele şi teoremele diferă. Dacă am considera că amândouă asociază un predicat unui subiect, atunci construcţiile adaugă doar predicate posibile (un triunghi echilateral poate fi, dar nu este în mod necesar, înscris într-un cerc), pe când teoremele adaugă predicate necesare (unghiurile de la baza unui asemenea triunghi sunt în mod necesar egale). Proclos se referă şi la o tradiţie care se întoarce în timp, prin Zenodot şi Poseidonios, până la Oenopides: construcţiile dovedesc doar *existenţa*, teoremele dovedesc proprietăţi.

Construcţiile au servit de fapt ca demonstraţii de existenţă în geometria greacă, deşi numai în geometrie şi nici acolo în mod exclusiv.30 Indiferent dacă Oenopides a fost sau nu primul care le-a folosit ca demonstraţii de existenţă, se pare că a fost primul matematician grec, din câte ştim, care a separat problemele geometrice de cele mecanice. A fost creditat de Proclos cu soluţionarea a doua probleme fundamentale de construcţie (Euclid, *Elementele* 1.12: să se ducă o perpendiculară pe o dreaptă dintr-un punct care nu se află pe acea dreaptă; *Elementele* 1.23: într-un punct dat al unei drepte să se construiască un unghi egal cu un unghi dat). La prima vedere, aceste probleme par prea simple pentru nivelul atins de construcţiile geometrice la sfârşitul secolului al V-lea. Reuşita, s-a sugerat, a fost faptul de a fi cerut ca în construcţii să se folosească doar rigla şi compasul, arătând cum trebuie procedat.31 Se consideră îndeobşte

indiscutabil faptul că limitarea la drepte şi cercuri reflectă statutul acestora de „cele mai frumoase şi mai perfecte” figuri.32 S-ar putea să fie aşa, dar este o explicaţie insuficientă: construcţiile făcute cu rigla şi compasul nu ajută întotdeauna la separarea geometriei de mecanică – dacă acesta a fost de fapt scopul lui Oenopides. Trebuie arătat de ce dreptele şi cercurile, împreună cu toate figurile ce pot fi generate de acestea, ar putea fi considerate „nemecanice” într-un sens bine precizat, în timp ce altele nu ar putea.

A existat, cel puţin începând cu *cvadratica* lui Hippias din Ellis, o familie de figuri făcute din „linii mixte”. Uneori erau numite pur şi simplu figuri „generate de două mişcări”.33 Mişcarea implicată în generarea *cvadraticei* (la care matematica ulterioară a adăugat cohleoida şi spirala) *nu* este o simplă deplasare, precum mişcarea implicată în generarea unui cerc prin rotirea unei drepte, sau, mai târziu, în generarea „corpurilor de revoluţie”. Asemenea mişcări nu necesită *timp* şi ar putea fi de fapt imaginate ca instantanee. Dacă se recurge la mişcare pentru a explica generarea dreptelor şi a cercurilor (dar mulţi matematicieni greci nu gândeau astfel), atunci este vorba – ca să folosim din nou limbajul lui Proclos – doar de o „mişcare imaginară” (idvroiq (pavlccanicii), o simplă deplasare.34 Curbele de ordin superior sunt însă generate de o *mişcare-în-timp*, adică de o adevărată îcivrime, *Cvadratica* este generată de două laturi adiacente ale unui pătrat *ABCD*, una mişcându-se de la *B* la *A* paralel cu baza *AD*, cealaltă rotindu-se *cu viteză constantă* de la *AB* la *AD*. Punctul *P* de la intersecţia celor două linii descrie *cvadratica*. Poate că pe vremea lui Oenopides existau şi alte construcţii care foloseau „mijloace cinematice”.35 Poate că restricţia la riglă şi echer intenţiona să elimine mişcarea-în-timp din geometrie. Dar indiferent dacă asemenea considerente surprind sau nu motivele aflate în spatele tentativelor iniţiale de separare a geometriei de mecanică, ele au devenit mai târziu majore. Curbele generate de mişcări-în-timp au rămas cetăţeni de rangul

doi: nu erau privite ca metode legitime de rezolvare a problemelor pe care erau capabile să le rezolve, cum ar fi de pildă trisecţiunea unghiului. Mişcarea fizică – mişcarea-în-timp – nu îşi avea locul în geometrie; „materia inteligibilă" despre care vorbea Proclos nu poate fi concepută ca generată în timp. Termenul nici măcar nu e limitat la tradiţia platoniciano-neoplatoniciană. Aristotel îl folosea şi pentru a distinge substratul obiectelor matematice de cel al obiectelor fizice.36 El insistă totuşi că acestea nu au existenţă separată. Proprietăţile matematice se obţin înlăturând din corpuri proprietăţile lor fizice de materie care suferă modificări, adică mişcare-în-timp. Aceasta poate fi desigur sursa acelei *etendue intelligibile* la Malebranche.37 Deosebirea fundamentală dintre tradiţia lui şi cea grecească este că la el „întinderea ideală" cuprinde cu necesitate mişcarea-în-timp. Ea a fost interpretată ca sancţionând reunificarea geometriei şi a mecanicii în secolul al XVII-lea, mai degrabă decât ca separându-le. Tot în cadrul acestei secţiuni doresc să conturez foarte sumar modul în care idealurile matematizării şi mecanizării au convers într-un nou ideal metodic de cunoaştere prin construcţie, ideal pe care grecii l-au respins aproape de la început.

2. Prohibiţia metabasis-M/w/

Nu doar faptul că timpul a fost exclus – cel puţin în multe cercuri – din definiţia „obiectelor matematice"; dar acestea nu erau admise să reprezinte ori să explice procesele pur temporale. La începutul cap. Îl am discutat pe scurt eşecul timpuriu al idealului matematizării naturii în Antichitate.38 La Platon, construcţia geometrico-mecanică a cosmosului nu reprezintă decât o metaforă; el însuşi a admis că entităţile materiale imperfecte şi schimbătoare nu pot fi reprezentate decât imperfect prin entităţi matematice. Aristotel a adăugat că, întrucât entităţile matematice sunt private de principala proprietate fizică – schimbarea –, matematica e puţin utilizabilă în fizică. Utilitatea ei în fizică se limita la structurile statice: corpuri în repaus (echilibru) sau în

mişcare periodică, adică într-un anume sens sunt „atât în repaus cât şi în mişcare” – mişcări cereşti simple, uniforme şi regulate. Aristotel a exclus apoi, pe baze matematice, orice analogie între mişcările cereşti şi cele terestre. Mişcarea uniformă a unui punct de-a lungul unei curbe este incomparabilă cu mişcarea de-a lungul unei linii drepte sau frânte.39 Diversele restricţii impuse de Aristotel conceptualizării matematice a schimbării nu sunt decât diferite versiuni ale prescripţiilor severe care se opun transferurilor

de la un gen la altul – uexâpaoiq ei ţ ăă A o TEvoq.40 La fel cum în natură o diferenţă specifică poate să apară doar la un singur gen, tot astfel, în cazul ştiinţelor, argumentele şi metodele uneia nu trebuie „transferate” alteia (care nu îi este subordonată). A încerca să explici matematic cauzele schimbării este ca şi cum ai încerca să demonstrezi o teoremă matematică pornind de la nemurirea sufletului. Spre deosebire de Platon, Aristotel nu credea într-o metodă ştiinţifică globală comună tuturor ştiinţelor.41 Disciplinele veritabile sunt autonome şi necesită principii diferite (ăp-ri). Din exact aceleaşi motive, propoziţiile aritmetice nu pot fi ca atare explicate geometric; aceasta deoarece una se ocupă de numere, iar alta de mărimi.42 Mai mult decât atât: chiar în cazul geometriei, numai figurile „de acelaşi fel” pot fi comparate – drepte cu drepte, curbe cu curbe, suprafeţe cu suprafeţe.43

Teama lui Aristotel de a amesteca genurile este atât de adânc înrădăcinată, încât te poţi întreba dacă originile ei nu sunt cumva mai profunde decât angajamentul ontologic pentru o clasificare raţională, unică şi nearbitrară a lumii. O recentă teorie antropologică sublinia teama resimţită de multe culturi faţă de obiectele mixte care nu pot fi clar definite, teamă exprimată prin interdicţia accesului sau întrebuinţării.44

Teoria proporţionalităţii, în legătură cu care Aristotel

face câteva interesante remarci istorice45, nu încalcă această interdicţie – deşi pare s-o facă. Proporţiile nu sunt obiecte matematice (adică numere sau mărimi) şi nici măcar proprietăţi absolute ale obiectelor matematice; ele sunt doar relaţii, iar relaţiile pot fi comparate între genuri distincte sau chiar domenii de cercetare. A spune că o suprafaţă dată e „mai mare decât" un segment dat nu are sens; dar nu şi a spune că două suprafeţe se află în acelaşi raport ca două segmente. Aristotel pare chiar să considere criticabilă propoziţia conform căreia o curbă este mai lungă decât coarda corespunzătoare46, spre deosebire de Euclid; aceasta este baza metodei EXII – austiunii. Dacă lucrurile stau astfel, înseamnă că Aristotel a făcut distincţie între incomensurabil (ceauiiurupia) şi incomparabil (a<xbupă. râa).47 Dar el subliniază proporţionalitatea incomparabilelor: generaţiile anterioare, spune Aristotel, nu au recunoscut „generalitatea comensurabilă" a proporţiilor, permiţând doar proporţionalităţi „de segmente cu segmente, numere cu numere, suprafeţe cu suprafeţe" 48. E posibil ca Aristotel să fi dezvoltat ulterior din teoria matematică a proporţionalităţii teoria „semnificaţiilor focale" atribuită lui de Owens, Patzig şi alţii49 – teorie care i-a îngăduit (dacă într-adevăr a susţinut-o) să dezvolte metafizica, sau ştiinţa despre fiinţă ca fiinţă, ca ştiinţă universală. Uneori el vorbeşte chiar despre o matematică universală50, şi nu cred că este vorba despre o ştiinţă a obiectelor şi proprietăţilor definite, ci despre una a relaţiilor sau chiar a algoritmilor formali universali de felul celor folosiţi de el în teoria amestecurilor, de exemplu.51

Matematica – cum recunoaşte Aristotel – este bineînţeles un limbaj. O bună parte a geometriei constă în reprezentarea figurilor „de acelaşi fel". Însă prin analogie, unele proprietăţi ale figurilor pot simboliza câteva proprietăţi nonfigurative bine definite. În cartea X a *Elementelor* lui Euclid, segmentele reprezintă numere, întrucât ambele au proprietatea de iteraţie. Probabil că Aristotel nu ar fi obiectat; chiar permite segmentelor să

reprezinte *timpul*, deoarece ambele

au caracter de continuum. Evident, cercurile şi dreptele pot reprezenta traiectoria corpurilor în mişcare. Dar „mişcarea-în-timp" nu poate fi reprezentată printr-o *singură* figură sau simbol. Un segment poate reprezenta *fie* lungimea şi forma unei distanţe parcurse, / timpul, dar nu amândouă. Într-adevăr, privită din punctul de vedere al lui Aristotel, expresia noastră pentru viteză ca raport între distanţă şi timp este un *metabasis*, un amestec de categorii. Cu atât mai puţin ar putea fi reprezentată distribuţia sau intensitatea unei calităţi: calitatea şi cantitatea sunt categorii diferite. În fine, rata schimbării – acceleraţia sau deceleraţia – este o noţiune cu totul imposibilă, căci „nu poate exista o mişcare a mişcării, sau devenire a devenirii, sau, în general, schimbare a schimbării".52

Dacă Aristotel ar fi admis figurile geometrice generate prin mişcare-în-timp, acestea ar fi putut să reprezinte mişcări fizice în timp, poate chiar acceleraţii. A existat, cum am văzut, o tradiţie a figurilor generate prin combinarea unor mişcări uniforme, unghiulare şi liniare: evident, Aristotel şi chiar Euclid au păstrat tăcere în privinţa lor. Aşa-numitele corpuri de revoluţie ale lui Euclid – am arătat – nu fac excepţie: mişcarea lor nu înseamnă decât o deplasare având o natură identică cu cea implicată în demonstrarea congruenţei figurilor discrete; motiv pentru care pot fi considerate instantanee. Aristotel, urmându-l pe Eudoxos, a reprezentat mişcarea aparent retrogradă a planetelor cu ajutorul unei *hipopede*. Dar *hipopeda* nu este o figură generată *cu necesitate* prin mişcare (precum rotaţia a doua sfere concentrice în jurul unor axe diferite). Ea poate fi interpretată şi ca o linie descrisă pe suprafaţa unei sfere de un cilindru aflat în interiorul acesteia.53 Acestea erau restricţiile *metabasis*-ului.

Un secol şi jumătate mai târziu, Arhimede s-a eliberat

de unele restricţii – dar, se pare, nu de toate; se simţea destul de sigur pe metoda EXII – austiunii pentru a reprezenta curbele prin segmente de dreapta. A folosit considerente mecanice în descoperirea – deşi nu în demonstrarea – teoremelor.54 De altminteri, spirala lui Arhimede nu este generată doar printr-o mişcare-în-timp; este poate prima curbă generată de două mişcări uniforme *diferite*, şi anume prin mişcarea combinată, unghiulară şi radială a unui punct (un segment rotindu-se uniform în jurul uneia din extremităţile sale şi un punct care se mişcă uniform de-a lungul segmentului către exterior).55 Mişcarea rezultantă echivala cu o mişcare uniform accelerată pe care scolasticii secolului al XIV-lea au numit-o *motus uniformis dif-formis*. Nicole Oresme şi-a dat seama de această înrudire.56 însă Arhimede nu a explorat mai departe drumul ce ducea la reprezentarea adecvată a mişcării neuniforme.

3. Erodarea prohibiţiei aristotelice: *intensificarea şi atenuarea formelor*

Susţinută cu fermitate la începutul Evului Mediu, injoncţiunea contra metodelor de încrucişare s-a erodat în secolul al XIV-lea atât în teorie, cât şi în practică. Doctrina era incompatibilă cu teoriile terministe despre ştiinţă. Ockham a refuzat să deducă unitatea unei discipline din pretinsa unitate a conţinutului. Ştiinţa este un aranjament de propoziţii care răspund unei liste date de întrebări, un agregat de *habitusuri* aduse la un numitor comun. Aceeaşi propoziţie poate intra în scheme

demonstrative diferite în cadrul unor „ştiinţe" diferite. Nu era nevoie de o confruntare directă cu injoncţiunea lui Aristotel: din ce în ce mai multe discipline puteau fi declarate pur şi simplu *scientiae mediae*? *1*

Printre exemplele de transfer real şi constructiv de metode, ştiinţa medievală despre mişcare prezintă o relevanţă specială pentru discuţia noastră. S-a scris mult despre interesul medieval pentru cuantificarea calităţilor,

sau „intensificarea şi diminuarea” formelor, care a dus la noi modalităţi de reprezentare a mişcării. Era un interes cultivat, hrănit din numeroase surse: teologice (infuzia de *caritas*), filosofice (ce înseamnă o schimbare de calitate), medico-farmaceutice (combinarea efectelor drogurilor), optice (intensificarea luminii) şi metodologic-ma-tematice (cum să reprezinţi mişcarea).58 Analogiile se schimbau liber între un domeniu şi altul. Mă voi ocupa de un singur aspect al acestui subiect de o inepuizabilă bogăţie: utilizarea crescândă a matematicii ca limbaj, implicaţiile şi conştientizarea acestui fapt.

Pe scurt, problema filosofică era de fapt următoarea: o calitate (formă) ca atare este egală cu sine în toate ipostazele59; experienţa ne spune că unele calităţi sunt prezente în grade diferite în subiecţi diferiţi, sau chiar îşi schimbă gradul în acelaşi subiect, ca atunci când ceva se înfierbântă sau se răceşte. A spune că un subiect „participă” mai mult sau mai puţin la o calitate înseamnă a presupune statutul ontic al calităţilor; a spune că o calitate este prezentă într-un subiect în diferite stări de actualizare înseamnă a spune că niciun subiect nu este de fapt fierbinte dacă nu este cel mai fierbinte. Dar graţia este prezentă în cel binecuvântat înainte de a putea fi sporită. Se poate spune bineînţeles şi că unele calităţi includ chiar în sine un interval posibil pentru schimbare – reacţie ce duce la o regresie infinită, oarecum asemănătoare cu paradoxul celui de-al treilea om.60

O importanţă deosebită a avut-o soluţia lui Duns Scotus şi a adepţilor lui. Ca proprietate comună, susţinea el, o formă este întotdeauna aceeaşi şi egală cu sine. Dar, restrânsă la o fiinţă individuală, este reprezentată (sau ipostaziată) ca ipostază concretă, numită ulterior *formalitas*. Dacă mi se îngăduie o analogie, *formalitates* se raportează la forma lor precum umbrele unei figuri la acea figură – pe un domeniu definit sau nedefinit –, exceptând faptul că, în cazul de faţă, numai umbrele „există”. *Formalitas* este proiecţia unei forme asupra individului, aşadar o proprietate accidentală a acelei forme. Domeniul

unei forme în ipostazele ei individuale ar putea fi acum interpretat, cum procedau în mod tradiţional teologii franciscani anterior justificării teoretice însăşi, ca adiţionare a părţilor acelei forme – ca formalitate – care se contopesc *ad unwn*. *bi* Această concepţie specială despre intensificare se pretează într-un mod aproape natural unei reprezentări geometrice sau aritmetice.

Însăşi noţiunea de formă a suferit schimbări semnificative în secolul al XIV-lea. Formele au încetat să mai fie fundamentul ontologic al lumii şi unicele instrumente de cunoaştere ale ei. Scotus s-a alăturat celor care au dizolvat unitatea formelor substanţiale; în schimb, despre multe forme se poate spune că fuzionează într-o singură substanţă, până la forma individuală. După Ockham şi în mare parte datorită influenţei sale, terenul discuţiilor epistemologice s-a deplasat de la o concepţie *asimilatorie* la una *cauzală* a cunoaşterii: actul cunoaş-B. CONSTRUCŢIE ŞI *METABASIS*

269

terii încetează să mai fie văzut ca identificare sau contopire a formelor lucrurilor cu intelectul – proces mediat de specii sensibile şi inteligibile (*adecvatio rei ad intellectum*). Se presupune acum că obiectele generează în noi noţiuni intuitive şi abstractive (*notiţiae*), care funcţionează ca termeni (*incomplexa*) ai propoziţiilor. Numai acestea pot fi adevărate sau false şi, prin urmare, obiect al ştiinţei: propoziţii mentale (Ockham), propoziţii concrete, scrise sau rostite (Holcot), sau complemente prepoziţionale (*complexe significabilia*: Grigore din Rimini, Pierre D'Ailly). În discursul terminist, formele au fost reduse fie la calificări, fie la relaţii ale singularelor.

Este aşadar limpede de ce atenţia scolasticilor din secolele XIV şi XV s-a putut deplasa de la problemele filosofice ale justificării la problemele logi-co-matematice ale reprezentării. Tradiţia mertoniană, deşi redă intensităţile prin întinderi – segmente, suprafeţe –, rareori amesteca între ele categoriile, altfel spus, rareori permitea unei figuri să redea proprietăţi combinate intensive şi

extensive.62 La Nicole Oresme, metoda „configuraţiei formelor” le făcea pe amândouă în cadrul unei teorii generale a reprezentării. Presupunând că reprezentăm (sau ne imaginăm) întinderea unei calităţi printr-o dreaptă, iar diferitele intensităţi ale acelei calităţi prin diferite cote corespunzătoare fiecărui punct de pe dreapta, figura mărginită de dreapta şi curba obţinută unind între ele toate cotele reprezintă distribuţia exactă a acelei calităţi pe dreapta (astfel va fi, de exemplu, figura reprezentând mişcarea accelerată). Presupunând că o calitate se extinde pe o suprafaţă, configuraţia calitativă va fi reprezentată în acelaşi fel de volumul mărginit de suprafaţa unui solid. Cât despre distribuţia unei calităţi care se extinde la o figură tridimensională, Oresme observă suspinând că, din nefericire, ne lipseşte o a patra dimensiune prin care figura să poată fi reprezentată separat; dar şi în acest caz se poate face o hartă în spaţiu, iar despre respectivul subiect se poate spune că are „două corpuri” – doctrină ce nu era străină teologilor şi juriştilor medievali.63

Aici, în teoria lui Oresme, caracterul simbolic al geometriei devine mai accentuat, dincolo de flexibilitatea considerabilă afirmată de *calculatores*. Este doar o chestiune de perspectivă sau de utilitate faptul că o figură (să zicem o suprafaţă) reprezintă o suprafaţă sau altceva (de exemplu *velocitas totalis*). Rămânând la acelaşi exemplu, în ultimul caz timpul şi distanţa sunt realmente unite într-un *singur* simbol. Contribuţia lui Oresme la apariţia ulterioară a geometriei analitice este discutabilă. Dar nu şi contribuţia lui la transformarea geometriei într-un limbaj formal, capabil să descrie variabilele schimbătoare.

Ce loc deţinea „nominalismul” secolului al XIV-lea în aceste dezvoltări? Ne amintim că, la Ockham, noţiunile matematice erau în întregime conotative. Întinderea, numărul, timpul, gradul erau, luate împreună, concepte vizând relaţiile dintre singulare mai degrabă decât să denumească obiecte singulare sau proprietăţile absolute ale acestora. Construite fără redundanţe, asemenea

noţiuni conotative nu sunt lipsite de un *fundamentum in re*; dar nu trebuie nici ipostaziate. Terminiştii au încetat să mai vadă în matematică un inventar de obiecte matematice împreună cu proprietăţile lor absolute; aceasta a fost o condiţie nece

sară, dar nu şi suficientă, pentru conştientizarea crescândă a naturii formale a expresiilor matematice.

Ockham, precum unii *calculatores*, a putut crede că numai acele argumente matematice semnificative pentru interpretarea naturii erau demne de atenţie. Alţii însă admiteau de bunăvoie că modelele lor nu erau decât construcţii mentale. Diferitelor probleme li se aplicau moduri variabile de reprezentare; cel mai frecvent, nu duceau decât la un procedeu de vizualizare. Dar ele dovedesc încă o dată cât de mult se erodase prohibiţia aristotelică. Contiguitatea a doua calităţi, fiecare ocupând un domeniu de la zero la infinit, era reprezentată de un unghi ascuţit.64 Era, poate, cea mai elegantă cale de a vizualiza coalescenţa scotistă *deformalitates* într-un subiect individual. Cercurile concentrice, un triunghi, sau chiar o simplă dreaptă puteau reprezenta ordinea perfecţiunilor în raport cu Dumnezeu, *ens perfectissimum*. Cum vom vedea, chiar Kant a conceput perfecţiuni simple negradate drept tot atâtea grade ale unei proprietăţi globale numite „realitate”; *ens realissimum* era astfel sinonimă cu *ens perfectissimum.65*

Nu toate speculaţiile cinematice din secolul al XIV-lea au fost introduse sub forma unor constructe pur imaginare. Studiul exponenţilor fracţionări şi iraţionali a fost promovat de aşa-numita „regulă” dinamică a lui Thomas Bradwardine, una din puţinele încercări ale scolasticilor din secolul al XIV-lea de a aplica noile tehnici logico-matematice la o problemă fizică reală. Teoria peripatetică a mişcării postula o proporţionalitate directă între forţă şi viteză şi o proporţionalitate inversă între viteza şi rezistenţa mediului. În acest caz, orice forţă,

oricât de mică, acţionând asupra oricărui obiect rezistent, oricât de mare, trebuie să îl deplaseze pe o anumită distanţă, căci *FIR* este întotdeauna o mărime pozitivă. Chiar o muscă trebuie să fie capabilă să mişte un elefant. Thomas Bradwardine a rezolvat problema presupunând că creşterile de viteză depind de creşterea exponenţială a raportului dintre forţă şi rezistenţă.66 Regula, care s-a bucurat de o largă acceptare, nu prezintă evident nicio utilitate pentru fizicianul clasic. Totuşi, ea indică o schimbare importantă. Până atunci, forţele puteau fi reprezentate direct ca viteze sau „mişcări", iar o creştere a forţei putea fi reprezentată printr-o prelungire sau scurtare proporţională a segmentelor reprezentând mişcarea. Legea lui Thomas Bradwardine permite doar reprezentarea indirectă a forţei: creşterea forţei e măsurată de *rata* de creştere a vitezei – foarte asemănător cu interpretarea dată de Oresme *impetus-ului*, discutată anterior, şi poate sursa ei de inspiraţie.

4. Matematică, realitate şi armonie

Din punctul de vedere al fizicii moderne, poate părea că matematizarea fizicii în secolul al XVII-lea implica într-o anume privinţă şi dematematizarea ei. Până atunci, matematica (sau mai bine spus geometria) dicta fizicii formulele şi figurile care trebuiau căutate în natură: proporţiile simple, figurile geometrice perfecte, în secolul al XVII-lea, pare-se, filosofia naturală s-a emancipat de sub tirania matematicii – fiind prin urmare capabilă să *folosească* mult mai multă matematică, sau chiar să genereze o nouă matematică, orientându-se după proble-

mele de fizică. În loc să accepte ca matematica să îi spună ce construcţie se cuvine să folosească, fizica revine la matematică cu probleme concrete de rezolvat pentru *o* formulă sau figură – nu neapărat cea mai simplă sau perfectă în termeni matematici. Dacă cercurile nu descriu orbitele celeste, atunci o face elipsa, figură mai puţin perfectă dar mai generală. În afară de aceasta, fizicianul

secolului XVI-lea foloseşte matematica mai degrabă ca limbaj decât ca inventar de entităţi reale. Se pare apoi că această schimbare în relaţia dintre matematică şi fizică este parţial perceptibilă în regulă lui Thomas Bradwardine. Ea a înlocuit raportul simplu al lui Aristotel cu raportul unui raport. Dar expunerea aceasta este mult prea simplistă şi necesită numeroase precizări.

Calculatores au introdus un nou stil de raţionament matematic-cinematic. Dar ei şi adepţii lor nu au analizat, folosind noile instrumente, căderea liberă a corpurilor sau mişcarea reală a proiectilelor. Poate că şi-au dat seama că majoritatea mişcărilor reale sunt prea complexe pentru a fi descrise cinematic. De bună seamă, nu au abandonat tradiţia aristotelică ce atribuia mişcărilor naturale o reprezentare geometrică prin figurile „perfecte" şi „simple" care sunt cercul şi dreapta şi au restrâns mişcările reale inteligibile la cele putând fi construite cu rigla şi compasul. Perfecţiunea universului, armonia sa, mai era concepută ca o consonanţă statică, geometrică; ea consta dintr-un maxim de simetrie geometrică, în cel mai bun caz, putem atribui unor teoreticieni din secolul al XVI-lea conştiinţa discrepanţei dintre reprezentarea geometrică simplă a mişcării simple şi complexitatea analizelor matematic-cinematice reale, asemănătoare discrepanţei dintre descrierea geometrică a mişcărilor cereşti şi interpretarea lor fizică exactă.

Nicolaus Cusanus a exprimat mai viguros această resemnare prin faptul că a refuzat să atribuie mişcărilor naturale o formă geometrică perfectă. El a afirmat foarte clar că matematica este un limbaj construit artificial şi că entităţile matematice sunt *entia rationis* generate de noi. Ca abstracţie conceptuală ultimă, matematica este cel mai bun instrument pentru înţelegerea naturii; ea ne obligă să ne dăm seama de ce toate categoriile noastre se năruie în domeniul infinitului: un cerc infinit este, *eo ipso*, şi o dreaptă. Atât reuşita cât şi eşecul conceptualizării matematice sunt o imagine a ideilor lui Dumnezeu – a lumii pe care a creat-o „prin măsură şi greutate" şi a lui însuşi

ca o *coincidentia oppositorum*. Coborârea de la matematica paradoxală a infinitului la domeniul mărimilor finite, care sunt distincte şi particularizate deoarece ascultă de principiul noncontradicţiei, este analoagă contracţiei lui Dumnezeu în creaţie.67 Totuşi, Cusanus a rezumat şi împotrivirea medievală la utilizarea măsurătorilor în natură, *întrucât* acestea nu pot fi niciodată exacte. Odată cu idealul rigorii absolute, secolul al XVII-lea a abandonat şi idealul exactităţii absolute a măsurătorii – doar aşa, cum a observat Anneliese Maier, au devenit posibile ştiinţele exacte.68

Analiza mişcării reale, în termeni cinematici sau dinamici, a trebuit să aştepte emanciparea gândirii fizice de sub tirania geometriei şi a construcţiilor geometrice perfecte. Parabola care descrie mişcarea proiectilelor şi elipsa care descrie orbitele planetare nu sunt figuri perfecte, şi nici măcar construibile din figuri perfecte fără mijloace „mecanice”. Secolul al XVII-lea nu a abandonat noţiunea de

perfecţiune sau de armonie a cosmosului; el a înlocuit simetria static-geometrică a tradiţiei platoniciene şi peripatetice cu noţiunea unei consonanţe dinamice. Odată cu sporirea înţelegerii caracterului formal-simbolic al matematicii, „simplitatea” a ajuns să însemne generalitate mai degrabă decât simetrie absolută.

Câteva din cele mai generale precondiţii pentru tranziţia către o noţiune dinamică a consonanţei universale au fost menţionate în cap. II. Aici aş dori să atrag atenţia în primul rând asupra rolului important al abandonării obsesiei figurilor construibile, atât în examinarea detaliată a mişcărilor concrete cât şi în concepţiile generale privind „perfecţiunea” universală. Atenuarea treptată, în niciun caz completă, a acestei obsesii este poate bine ilustrată prin modificările concepţiilor fizico-cosmologice ale lui Kepler de la *Mysterium cosmographicum* la *Harmonices mundi*. *Mysterium*, cum a observat Kepler mai târziu, îşi

limita căutarea armoniei la „materie”, adică la formele şi dimensiunile orbitelor, astfel încât acestea să fie în acord cu ierarhia corpurilor regulate. Dar acestea, spune el în *Harmonices*, nu sunt decât „cărămizile construcţiei”, nu forma şi viaţa cosmosului care a fost construit – aluzie la Timaios – „după imaginea bine articulată a unui corp viu”. Relaţiile armonioase sunt „formele” ce corespund relaţiilor dintre poligoanele construibile cu ajutorul riglei şi compasului. Acestea se acomodează mişcărilor reale ale planetelor, ale căror orbite nu sunt „construibile”, ale căror regularităţi trebuie explicate prin „forţele” fizice, mecanice, de atracţie şi repulsie.69 Noua „armonie” este construită din mişcări-în-timp.

Nimic din toate acestea nu a fost anticipat de filosofii naturii în secolul al XIV-lea. Dar ei au avut un rol în transformarea matematicii dintr-un inventar de entităţi ideale într-un formalism simbolic capabil de numeroase interpretări. Jakob Klein a descris această transformare pentru secolele XVI şi XVII70: ea nu se încheiase nici atunci. Pe această transformare se baza abilitatea matematicii de a descrie procesele cu ajutorul funcţiilor. *Calculatores* şi adepţii lor au avut în unele cazuri o vagă noţiune despre amândouă.

5. *Limbajul matematicii*

Folosirea matematicii în interpretarea efectivă a proceselor naturale şi caracterul ei formal-simbolic crescător au mers mână în mână, chiar dacă matematicienii secolului al XVII-lea au evidenţiat uneori un aspect, iar alteori altul. La Descartes, programul geometriei analitice consta în traducerea termenilor algebrici în termeni geometrici (*introduire… termes d’Arithmétique en la Geometrie*) *sau* în „exprimarea” (exprime) figurilor geometrice sub formă algebrică.71 Injoncţiunea împotriva metabasis-*ului din* matematică era violată pe faţă; bariera care părea fundamentală grecilor în cel mai înalt grad şi care nici măcar nu a fost pusă în discuţie în Evul Mediu – separaţia dintre numere şi mărimile continue – a fost înlăturată. Mai mult decât atât,

Jules Vuillemin a arătat că Descartes a adăugat distincţiei dintre curbele „geometrice” şi cele „mecanice” o distincţie între curbele mecanice şi cele „grafice”; primele două, fiind soluţii ale unor ecuaţii algebrice de gradul doi şi respectiv n, au fost acceptate de el ca legitime; pe ultimele.

fiind curbe discontinue, le-a respins. Din categoria a doua făceau parte spirala şi *cvadratica*; el s-a simţit adesea îndemnat să se ocupe de ele în cadrul unor probleme de mişcare, forţe şi intensităţi.72 Pe scurt, în ochii lui Descartes, geometria analitică era doar exemplu de forţă euristică pentru noua metodă universală, valabilă în geometrie şi în optică, în fizică şi în psihologie. Ceea ce pentru antici fusese un viciu fundamental, iar pentru Evul Mediu unul mai puţin grav, a devenit acum o virtute: transportul de modele şi argumente de la o disciplină la alta.

Hobbes, fără a fi el însuşi un practicant subtil al acestei arte, vedea în matematică un construct pur mental, un limbaj în întregime artificial. Natura artificială a conceptelor matematice le garantează univocitatea absolută. Matematica este paradigma tuturor celorlalte ştiinţe, deoarece am creat-o din nimic: veridicitatea ei decurge pe de-a-ntregul din modul de construcţie. Hobbes credea că acest lucru este valabil în orice ştiinţă autentică; dar în cazul matematicii, iese mai clar în evidenţă că adevărul se află în consistenţa construcţiei noastre arbitrare. Matematica, asemeni gândirii în general, nu este decât calcul.

Nimeni în secolul al XVII-lea nu s-a apropiat mai mult de înţelegerea proprietăţilor formal-simbolice ale raţionamentului matematic decât a făcut-o Leibniz. El a văzut în aritmetică şi geometrie ipostaze – noi am spune modele – ale unei *scientia generalis de relationibus* pe care şi-a propus să o elaboreze.73 Ne amintim că în concepţia lui, relaţiile erau simple abstracţiuni, fără statut ontologic,

deşi indispensabile în ordonarea fenomenelor. Cu alte cuvinte, algoritmii formali au căpătat prioritate în faţa entităţilor sau a proprietăţilor matematice. Într-adevăr, versiunea lui asupra calculului diferenţial şi integral era un algoritm general-for-mal pe care nu a ştiut întotdeauna să îl interpreteze.74 Pentru Leibniz, *charac-teristica universalis*, fiind fundamentală, era destinată a servi ca *ars înveniendi* tuturor ştiinţelor. Ideilor simple – spera el cândva – li s-ar putea asocia numere prime; combinaţiile lor ar furniza toate ideile compuse posibile.75 în sistemul perfectat mai târziu, Leibniz a abandonat speranţa identificării proprietăţilor simple76; dar nu a renunţat şi la speranţa identificării algoritmilor formali care ar servi tuturor schemelor deductive posibile. Dumnezeu, care poseda *scientia generalis*, a creat lumea „calculându-şi ideile".77 Formalizarea matematicii a fost într-un anume sens mecanizarea ei. Pascal şi Leibniz au construit realmente o maşină de calcul; ultimul o vedea ca model rudimentar de algoritm al unei ştiinţe generale.78

6. Cele trei semnificaţii ale mecanizării

Indiferent dacă mintea lui Dumnezeu (sau gândirea în general) este sau nu o maşină de calculat ideală, universul fizic era cu siguranţă astfel privit. Era un orologiu ideal – care fie necesita o întoarcere periodică, cum credea Newton, fie se mişca perpetuu cu egală precizie, cum pretindea Leibniz. Însă metafora ceasului avea acum în vedere aspecte ale universului cu totul diferite de predecesoarele antice sau medievale.

Compararea universului cu o uriaşă maşinărie era o veche metaforă ce se referea la mişcarea circulară regulată a bolţii cereşti.79 în Antichitate şi în timpul

Evului Mediu, aceasta a fost adesea mult mai mult decât o metaforă. Erau proiectate şi construite complicate ceasuri astronomice care vizualizau, reprezentau şi facilitau calculul orbitelor cereşti. Academia lui Platon pare să fi posedat o sferă armilară: ea s-a aflat la baza

creaţiei universului de către Demiurg în *Timaios*. În o treptată şi necontenită perfecţionare tehnologică marchează istoria acestor dispozitive inginereşti până în Evul Mediu; ele au precedat ceasul, căruia i-au servit drept paradigmă. Începând cu secolul al XIV-lea, ceasul mecanic – devenit mult mai precis prin folosirea regulatorului – a devenit cea mai admirată invenţie a omului, paradigma maşinii perfecte.81

De fapt, la Aristotel sau chiar la Ptolemeu, mişcările cereşti puteau fi reprezentate cu suficientă acurateţe de un dispozitiv mecanic. Din punct de vedere cinematic, Aristotel permite descompunerea mişcărilor circulare doar în mişcări circulare, şi a celor lineare doar în mişcări lineare. Aparenta complexitate a mişcărilor cereşti are nevoie, şi trebuie, să fie descompusă în mişcări circulare. Mai mult, atât în astronomia lui Eudoxos, cât şi în a lui Ptolemeu, fiecare orbită planetară e calculată şi reprezentată independent de celelalte. Sistemul care le combină trebuie doar să furnizeze un mecanism astfel încât mişcarea unei planete să nu se interfereze cu – sau să nu influenţeze – mişcarea celorlalte. Din punct de vedere dinamic, niciun fel de forţe nu trebuie reprezentate în dispozitivul mecanic, deoarece sferele sunt mişcate de un agent separat – suflete, sau inteligenţele separate folosite mai târziu. Pe scurt, cosmologia antică şi medievală era susceptibilă de mecanizare în sensul literal al cuvântului. Dar nu şi primele cosmologii moderne. Ironia atribuirii unei „mecanizări a imaginii lumii” secolului al XVII-lea – şi nu este în niciun caz vorba de o greşeală – constă în circumstanţa simplă, trecută adesea cu vederea, că acele cosmologii care se bazau pe „noua ştiinţă” a mecanicii nu puteau fi reprezentate prin dispozitive mecanice reale. Din punct de vedere cinematic, ele descompuneau orbitele circulare sau eliptice în componente rectilinii. Din punct de vedere dinamic, ele presupuneau forţe intrinseci sistemului, sistemul fiind conceput ca un echilibru de mişcări şi forţe. E posibil ca astăzi să putem simula sistemul planetar folosind câmpuri

electromagnetice; dar acest lucru nu se putea realiza cu mijloacele tehnologice ale secolului al XVII-lea Este inutil să mai spunem, funcţionarea unui organism precum o maşină era la rându-i cu neputinţă de reprezentat *en detail* printr-un ceas.

Să rezulte aşadar de aici că „filosofii mecanicişti" şi-au demecanicizat de fapt universul, ca pentru ei universul-ceasornic a devenit o simplă metaforă? Câtuşi de puţin. În cele din urmă, dispozitivele mecanice create de om trebuiau să rămână doar o metaforă în percepţia antică şi medievală, deoarece reprezentau mişcările *naturale* prin mişcări *artificiale* impuse. La finele Evului Mediu, distincţia aceasta s-a putut deplasa din domeniul experienţei imediate în cel al raţionamentului; dar ea a rămas fundamentală. A fost abolită la începuturile fizicii moderne – mai întâi cu reţinere, apoi în mod radical. Mecanizarea naturii nu a devenit nici realitate, nici metaforă, ci *model* şi *paradigmă*.

Dar model sau program pentru ce? în sens minimal, „cauzele mecanice" simbolizau dorinţa de a elimina din interpretarea naturii toate cauzele cu excepţia

celor eficiente; de a interpreta toate fenomenele fizice ca „materie-în-mişcare". În acest sens, în secolul al XVII-lea idealul mecanizării îşi avea rădăcinile în gândirea atomistă clasică. S-ar părea că fizica lui Democrit era cantitativă, iar a lui Aristotel era calitativă. Aceasta e adevărat doar cu privire la potenţialităţile nerealizate: atomiştii antici nu au fost niciodată interesaţi de analiza matematică a mişcării. „Forma, dimensiunile şi ordinea" atomilor care se mişcă în vid erau suficiente pentru a explica de ce unii se adunau laolaltă iar alţii nu. *Clinamen*-ul epicureilor intenţiona să explice de ce atomii se ciocnesc şi formează *vârtejuri*. Nu se mai pretindea o analiză ulterioară. Dimpotrivă, din mediile atomiste provine cel mai puternic atac la adresa fundamentelor matematicii şi, după cât se pare, la adresa fundamentelor

astronomiei matematice greceşti.82

În timp ce autorii Evului Mediu timpuriu au pierdut orice simţ al diferenţei dintre fizica atomistă şi cea aristotelică – Isidor din Sevilla consideră atomii şi elementele în coexistenţă paşnică83 –, scolasticii au restabilit o parte din contextul argumentativ originar al doctrinei, deşi majoritatea lor nu era interesată de entităţile materiale invizibile. Cu toate acestea, au avut tendinţa de a restrânge cauzele finale exclusiv la acte conştiente; iar unii au avertizat – cum făcuse cândva şi Maimonide – că nu omenirea ar fi scopul ultim al creaţiei.84 Revigorarea doctrinelor atomiste sau corpusculare în secolul al XVII-lea datorează mult mai puţin teoriilor atomiste decât unui sens nou, mai bine precizat, al termenului „mecanic”.

7. *Mecanizarea – o cunoaştere constructivă* în acest sens, mai restrâns, al termenului, „mecanic” însemna înţelegerea unui set dat de fenomene sub forma unui sistem închis, semiautarhic de mişcări şi/sau forţe aflate în echilibru; un sistem care se autosusţine, cel puţin pentru un timp. Faptul că elementele unui asemenea sistem erau corpusculi sau atomi nu avea în această privinţă decât o importanţă secundară. *Echilibrul* şi interacţiunea mişcărilor şi forţelor trebuiau demonstrate constructiv: faptul că anume mişcări presupuse se contopesc într-un fel mai degrabă decât în altul trebuia arătat prin analiză şi sinteză matematică, prin disociere şi combinare.85 Nu cred că la Buridan extinderea mecanicii *impetus*-ul*ui* la mişcările cereşti poate fi privită ca sugestie timpurie pentru un asemenea sistem.86 Ea permite planetelor să-şi urmeze orbitele în mod automat. Dar mişcările lor sunt concepute tot independent una de alta; într-adevăr, lipsa frecării şi a oricărei alte influenţe sau interacţiuni permite *impetus-ului* transmis fiecărui corp ceresc să actualizeze natura *impetus-ului* ca *res natura permanens*. Cosmologia lui Buridan era „mecanicistă” mai degrabă în primul decât în al doilea înţeles al cuvântului.

Cosmologia medievală nu a condus niciodată la

căutarea unor indicii ale creaţiei sau distrugerii universului. Doctrina lui Aristotel despre eternitatea lumii – nu într-o anumită formă sau forme, ci cu toate formele sale – era parte integrantă a fizicii şi metafizicii lui. E adevărat că scolasticii medievali au învăţat cum să păstreze cosmologia aristotelică susţinând în acelaşi timp că este compatibilă cu creaţia din nimic.87 Totuşi niciun autor medieval nu a trebuit să reconstituie istoria timpurie a universului pentru a-i putea înţelege structura prezentă.

V. CUNOAŞTERE DIVINĂ ŞI CUNOAŞTERE UMANĂ

Primele capitole din Geneză au trebuit reconciliate cu teoriile cosmologice, dar au contribuit prea puţin la înţelegerea lor. Faptul că Dumnezeu a ales să creeze universul în şase zile mai degrabă decât într-o clipă, *în ictu tempore*, are motivaţii mai curând simbolice decât cosmologice. Nahmanide merge atât de departe, încât pretinde că povestea creaţiei elucidează ordinea miraculoasă nenaturală a elementelor în zilele noastre.88 Dimpotrivă, primele cosmologii moderne implicau aproape inevitabil speculaţii cosmologice. Ele trebuiau să justifice construcţia raţională a echilibrului complex al mişcării pe care îl prezintă acum universul – şi au făcut-o, de la Descartes la Kant şi Laplace.

Descartes, precum odinioară Platon în *Timaios*, îşi denumeşte reconstituirea proceselor mecanice guvernând mişcarea haotică primordială a particulelor „naraţiune plauzibilă”. Iar în altă parte spune:

Am decis… să vorbesc numai despre ceea ce s-ar putea întâmpla într-o lume, dacă Dumnezeu ar crea acum în altă parte în spaţiile cosmice destulă materie pentru a o alcătui şi dacă ar mişca în diverse feluri şi fără ordine diferitele părţi ale acestei materii… în plus, am arătat care sunt legile naturii şi… am încercat să demonstrez că ele sunt atât de esenţiale încât, chiar dacă Dumnezeu ar fi creat mai multe lumi, n-ar fi putut exista niciuna în care aceste legi să nu fie respectate. Am arătat apoi cum cea mai mare parte a materiei din acest haos trebuia [!] ca

urmare a acestor legi să se aşeze şi rânduiască într-un anumit fel care ar face-o asemănătoare cerurilor noastre; cum unele părţi ale acestui haos trebuiau să alcătuiască un pământ şi câteva comete şi planete, iar alte părţi un soare şi stele fixe... Totuşi, din toate aceste lucruri nu voiam să trag concluzia [!] că lumea a fost creată în felul în care o bănuiam eu; căci este mult mai verosimil că, de la început, Dumnezeu a creat-o întocmai cum trebuia să fie. Dar este sigur – şi aceasta este o părere unanim acceptată de teologi – că acţiunea prin care Dumnezeu menţine acum lumea este echivalentă cu aceea prin care a creat-o... şi natura [tuturor lucrurilor] este mult mai uşor de conceput atunci când le vedem născându-se încetul cu încetul decât dacă le privim gata făcute. *89

Cu alte cuvinte, se poate arăta că, lăsată în voia ei, materia, înzestrată cu o „cantitate de mişcare" constantă, a format în mod inevitabil universul nostru. Contrar lui Newton, Descartes nici măcar nu poate să conceapă altă lume care să asculte de aceleaşi legi ale naturii ca a noastră. „Spaţiul imaginar" este într-adevăr imaginar – de vreme ce Newton, ne amintim, avea nevoie de un spaţiu infinit pentru a-i permite lui Dumnezeu să creeze alte lumi, respectând sau nu aceleaşi legi care ne guvernează universul, dacă doreşte acest lucru.90 Iar Descartes poate fi prins în flagrant delict când îşi numeşte reconstituirea „fapte". În tot acest pasaj se simte ecoul distincţiei aristotelice dintre poezie şi istorie: poezia este mai valoroasă, deoarece construieşte evenimente care s-ar putea petrece oricând.91 Însă foarte importantă este afirmaţia lui Descartes – neacceptată „de toţi teologii" – conform căreia logica creaţiei este aceeaşi cu logica păstrării ordinii universului; nu poate exista decât o singură modalitate a constituirii, şi deci a reconstituirii sale. Ulterior, în *Principia*, Descartes a comparat lumea lui ipotetică şi lumea

— *Descartes şi spiritul ştiinţific modern*, trad. Daniela Rovenţa-Frumuşani şi Alexandru Boboc, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1990 (*n.tr.*).

reală creată de Dumnezeu cu două ceasuri (*horologia e*) care sunt identice în exterior dar au în interior mecanisme diferite.92 Aceasta se poate interpreta în două moduri distincte: poate însemna şi existenţa unui alt mecanism care să explice construcţia lumii – dar acest lucru l-a exclus în *Discours*; poate însemna de asemenea că lumea creată pe aceleaşi principii ale mecanicii printr-un singur act al lui Dumnezeu şi lumea construită lent conform ipotezei sale trebuie comparate cu două ceasuri – dar atunci analogia lui Descartes este înşelătoare, fiindcă în acest caz diferenţa constă doar în viteza de asamblare a părţilor construcţiei. În acest sens au înţeles unii comentatori greci din Antichitate expunerea lui Platon despre construcţia lumii. „Cosmosul însuşi", îi cita Proclos, „există veşnic; dar discursul face distincţie între creator şi ceea ce devine, introducând în ordinea temporală lucruri care coexistă simultan, căci tot ce este generat este compus". 93 „Ordinea temporală" a întregului univers era realmente o proprietate accidentală în orice cosmologie grecească (exceptând-o, poate, pe cea atomistă). Structura lumii era eternă. Nu şi în cosmologia lui Descartes. Schimbarea, mişcarea-în-timp, nu era doar proprietatea „materiei" în contrast cu structura universului: era o proprietate structurală a universului în ansamblu. Ne putem imagina acest „timp" oricât de scurt, chiar condensat la o clipă – el trebuie totuşi să existe. Pentru a fi consecvent, Descartes nu poate să îşi interpreteze cosmologia în felul în care a interpretat-o Proclos pe cea a lui Platon: mişcarea-în-timp se află la baza *principiilor* constitutive ale lumii. Lucru care este şi el conţinut în comparaţia cu ceasul. Comparaţia urma să capete ulterior întrebuinţări importante – şi uneori diferite. Aici în pofida sau poate tocmai din cauza ambiguităţii, ea atestă măsura pretenţiilor unei explicaţii mecanice a naturii. Chiar acei „filosofi mecanicişti" din secolul al XVII-lea care au evitat asemenea pretenţii extreme au reţinut câteva Scolasticii

medievali credeau că ştim câte ceva despre structura statică a „edificiului lumii” precum şi despre numeroasele fapte conexe; dar că numai Dumnezeu posedă cunoaşterea ultimă *propter quid*, că numai Dumnezeu cunoaşte universul în modul în care a fost creat. Filosofii mecanicişti din secolul al XVII-lea au ajuns aproape să creadă că, deşi nu putem spera să cunoaştem vreodată toate faptele cu privire la univers, ştim totuşi destul despre principiile sale dinamice pentru a-i reconstitui creaţia în modul în care o face Dumnezeu.

Ceasul mecanic, în a cărui perfecţionare savanţii şi meşteşugarii secolului al XVII-lea au investit atâta energie, era cel mai adecvat echivalent al proceselor naturale, mentale şi sociale – şi nu doar dintr-un singur motiv. Ceasul este un mecanism care, o dată întors, funcţionează de la sine. Funcţionare care nu se exercită asupra a ceva – nu trage, nu împinge şi nu ridică alt obiect –, ci constă în însăşi regularitatea mişcării. La fel şi universul – iar universul *este*, în plus, prin definiţie, cel mai precis dispozitiv de măsurare a timpului. Şi organismele sunt ceasuri: un corp sănătos are un puls regulat, iar circulaţia sângelui dobândise de puţină vreme o explicaţie mecanică. Se poate arăta că *şirul gândurilor* sau asociaţiile de idei reprezintă un proces inevitabil: poate sunt asemenea mişcării, poate sunt în sine o mişcare. Comparaţia cu cele două ceasuri sincronizate reda ambele conotaţii – pe cea mentală şi pe cea fizică. Guelinex a introdus-o

În controversa minte-corp din secolul al XVII-lea94 şi i-a devenit cel mai răspândit simbol şi loc comun.

Mai mult decât atât, ceasul mecanic, care a devenit cel mai la îndemână exemplu al superiorităţii culturii europene faţă de alte culturi, era şi supremul exemplu al cunoaşterii-prin-construcţie. A-i cunoaşte modul de construcţie este acelaşi lucru cu a şti să îl reconstruieşti. Chinezii, cărora le lipsea această cunoaştere, erau incapabili să repare ceasurile europene, de care erau atât

de încântaţi şi pe care le importau în număr mare în secolul al XVII-lea.95 Aceasta le-a putut sugera autorilor lucrării *Logique du Port-Royal* alt exemplu faimos. Dacă se dă un ceas unui aristotelician chinez, acesta va atribui bătaia regulată „calităţii sonorifice".96 Noi, care ştim cum sunt făcute ceasurile, ne putem lipsi de „calităţile obscure" ale scolasticii – atât în înţelegerea mecanicii ceasurilor, cât şi în înţelegerea mecanicii naturii.

8. Mecanizare şi cosmologie

Cosmologiile medievale – aceasta a fost concluzia penultimei secţiuni – nu implicau niciodată cu necesitate o justificare raţională a formării universului, întrucât cunoaşterea lor despre univers nu era o cunoaştere-prin-construcţie. Bineînţeles, sunt conştient de lunga tradiţie a reflecţiilor filosofice asupra primelor capitole din Geneză, în comentariile la *Hexaemeron* şi în afara lor. Majoritatea acestora trasau o linie clară între creaţie şi conservare – *opus conditionis* şi *opus restaurationis*universul a fost creat din nimic, iar ordinea a fost stabilită în timpul celor şase zile ale creaţiei o dată pentru totdeauna. Acesta părea să fie sensul explicit al Scripturilor, pe care filosoful putea grefa cosmologia lui Aristotel. Două motive au fuzionat aşadar pentru a face ca problema/ormăn/ universului să fie minoră, dacă nu redundantă: (i) cosmologia lui Aristotel are în vedere un univers etern în ansamblu şi în toate părţile esenţiale; şi, deşi scolasticii medievali l-au corectat pe Aristotel în ceea ce priveşte eternitatea universului, mulţi au reţinut destul din cosmologie, astfel încât cadrul conceptual să nu încurajeze viziunea unui univers în evoluţie; (II) înseşi Scripturile au concentrat lucrarea creaţiei în primele şase zile, şi chiar în acelea – s-a subliniat în repetate rânduri – ordinea creaţiei nu decurgea dintr-o necesitate intrinsecă: Dumnezeu ar fi putut să creeze totul dintr-odată. Faptul că nu a procedat astfel putea să fi avut motivaţii pedagogice sau de altă natură.98

Să presupunem – cum am argumentat ulterior – că expunerea raţională a lui Descartes asupra formării lumii

era un arhetip al cunoaşterii-prin-construcţie. A fost oare şi un semnal pentru fizica ce va urma? Oare a respins, de pildă Newton, vârtejurile carteziene din cauză că nu dorea „să inventeze ipoteze”? Se pare că, cel puţin în spaţiul englez, cunoaşterea-prin-construcţie a fost limitată la tradiţia experimentală (şi a fost poate pregătită de practicile alchimice şi magice); cosmogonia nu era percepută ca parte necesară a astrofizicii. Şi totuşi, fizica newtoniană a dus – inevitabil, cred – la ipoteza Kant-Laplace, o versiune resuscitată a vârtejurilor lui Descartes în vocabular newtonian. Explicaţia mecanică a stării prezente a sistemului solar (fără a mai vorbi de univers în ansamblu) presupunea *eo ipso* o istorie potenţială a cosmosului. Chiar dacă se presupune.

cum a făcut Newton, că toate planetele şi stelele au fost create simultan şi tot simultan au fost puse în mişcare, pentru a menţine sistemul solar într-o stare de echilibru perpetuu, Dumnezeu trebuie, a conchis Newton, să anuleze din când în când efectele istoriei – să reechilibreze balanţa dintre forţele gravitaţionale şi cele inerţiale, care altminteri se înclină lent în favoarea celor dintâi tinzând să cauzeze colapsul întregii materii ca atare.99

Cu alte cuvinte, problema pusă de cosmologiile constructive şi mecanice din secolul al XVII-lea nu era – precum în Evul Mediu – justificarea raţională a universului având un început în timp. Într-adevăr, în afara orizontului scolasticii secolului al XVII-lea, întâlnim doar discuţii puţine şi neinteresante pe această temă. Materialiştii secolului al XVIII-lea urmau să o revizuiască (şi să pledeze pentru eternitatea lumii); ulterior, Kant a plasat disputa printre antinomii. Dar dacă *creatio ex nihilo* a încetat să mai fie o problemă, problematica sa a reapărut sub o nouă înfăţişare, şi anume cum să explici *conservarea* universului care – cel puţin în principiu – era capabil de schimbări intrinsece.

Descartes a formulat explicaţia raţională a istoriei

universului astfel încât să permită într-o anumită fază un echilibru stabil al mişcărilor. Malebranche a acceptat explicaţia cartezianã – dar numai cum o acceptase cândva Proclos la Platon, ca explicaţie a constelaţiilor posibile, nu ca descriere a realităţii. Numai Dumnezeu ştie cum a creat universul. Newton a acceptat potenţiala istoricitate a universului, punându-l pe Atotputernic să intervină şi să îi anuleze efectele. Universul şi fizica nu cunoşteau conservarea forţei.100 Respingerea categorică a teoriei vârtejurilor de către Newton avea motivaţia fizică temeinică pe care a expus-o în *Principia*; se baza de asemenea pe dorinţa ca Dumnezeu să intervină imprevizibil în evoluţia lumii şi prin urmare, poate, şi pe dorinţa de a impune o limită cunoaşterii-prin-construcţie. Leibniz a rămas ambiguu, *more suo*. El a respins indignat imaginea unui univers asimilat unui ceas mundan ce trebuie întors. A mai respins apoi mişcarea perpetuă *în fizică* şi nu a negat că universul are o istorie intrinsecă. Dimpotrivă, fiecare lume posibilă îşi conţine istoria în însăşi conceptul ei, în aceeaşi măsură cu monadele care o alcătuiesc. Dar oare este o asemenea lume posibilă – asemeni monadelor – şi eternă, guvernată de propriul „principiu de activitate” – a se citi – conservare a forţelor? Zadarnic căutăm răspuns.101

În concluzie: aplicarea cunoaşterii-prin-construcţie lumii în ansamblu era un fapt pe cât de inevitabil pe atât de periculos. Era periculos întrucât îi făcea pe oameni să fie „asemeni lui Dumnezeu, să cunoască binele şi răul”. Numeroşi filosofi din secolul al XVII-lea i-au folosit consecinţele inevitabile; dar numai ocazionaliştii au avut curajul să nege categoric că tipul acesta de cunoaştere dezvăluie realitatea.

C. CONSTRUCŢIA NATURII ŞI CONSTRUCŢIA SOCIETĂŢII

1. Dialogul cu teoria socială a lui Hobbes

În gândirea „filosofilor mecanicişti”, idealurile unei explicaţii matematice şi mecaniciste a naturii au dus la un ideal al cunoaşterii-prin-construcţie. Viciul aplicării de

metode şi proceduri aparţinând unei ştiinţe la altă ştiinţă a fost transformat

În virtute. Ştiinţa mecanicii a devenit paradigma unei noi psihologii, a unei noi medicini şi a unei noi teorii sociale.102 Hobbes se elogia ca întemeietor al teoriei sociale. Niciun alt gânditor din secolul al XVII-lea nu a pledat atât de consecvent pentru caracterul constructiv al tuturor manifestărilor umane – limbaj, ştiinţă, ordine politică. Nimeni nu a subliniat cu mai multă tărie că întreaga cunoaştere este cunoaştere în act.

Miezul teoriei sale politice stă în noua percepţie conform căreia niciun instinct social (*înclinaţio ad societate*), niciun imbold către perfecţiune, socială sau de altă natură, nu face parte din înzestrarea fundamentală a naturii umane. Organizarea socială a fiinţelor omeneşti – spre deosebire de unele animale – nu este un produs natural, ci mai degrabă un artefact în totalitate. Cred că dialogul neîntrerupt cu Hobbes este semnul distinctiv al teoriilor politice moderne. Începând cu secolul al XVII-lea, cei mai importanţi gânditori politici nu l-au respins pe faţă, chiar dacă erau profund iritaţi de pretenţiile lui. În loc de aceasta, i-au absorbit din plin forţa argumentelor înainte de a le transforma într-o teorie diferită, uneori chiar contrară. Giambattista Vico este un exemplu cât se poate de relevant. El a refuzat să accepte rolul paradigmatic al mecanicii tocmai fiindcă subscria la principiul identităţii dintre adevăr şi faptă, *verum etfactum convertuntur*. În Deoarece nu noi facem natura, nici nu putem spera să o înţelegem adecvat; dar ştiinţa despre umanitate este în întregime deschisă investigaţiei noastre deoarece – aici Vico este întru totul de acord cu Hobbes – societatea este un artefact omenesc, deoarece „noi înşine ne-am făurit comunitatea”. A doua noastră natură, cea istorică, este integral creaţia noastră. Alt exemplu privind importanţa

fundamentală a teoriei sociale la Hobbes poate ţine aici locul altora. Când Marx a negat faptul că schimbul de mărfuri este manifestarea perpetuă a unei „înclinaţii naturale către troc” care îl înalţă pe om deasupra animalelor104, el a făcut pentru teoriile economice ceea ce a făcut Hobbes pentru cele politice. Ordinea economică a devenit un artefact în întregime omenesc, chiar dacă era unul necesar.

2. Atomism, Gassendi şi Hobbes

Insistenţa lui Hobbes asupra caracterului tetic, total pozitiv, al legilor, nu reprezenta o poziţie cu totul nouă. Vico, între alţii, a recunoscut că varianta modernă a realismului politic avea în spate o lungă tradiţie.105 Opoziţia dintre <*pl*>de şi vouoq a fost introdusă de sofişti şi adoptată de atomişti.106 Este destul de ciudat, puţini interpreţi moderni ai lui Hobbes au comentat legătura evidentă dintre renaşterea cosmologiei corpuscular-mecaniciste clasice în secolul al XVII-lea şi renaşterea interpretării tetice radicale a instituţiilor sociale, caracteristică în aceeaşi măsură atomiştilor.107 O comparaţie superficială între Epicur şi Hobbes pune în evidenţă concordanţa unora dintre poziţiile lor de bază. Similarităţile acestea trebuie menţionate înainte de a le înlătura (pe drept) ca periferice. Averzicn la Epicur şi determinismul la Hobbes au aceeaşi valoare poziţională în sistemele respective: eliminarea consideraţiilor teologice. Însă Hobbes se putea lipsi de presupunerea complementară a uşoarei devieri originare *napij KĂXGiq* a atomilor care să justifice hazardul sau liberul arbitru108, la fel cum putea să abandoneze însăşi teoria strict corpusculară. Ambele atribuie un substrat material real şi numărabil fiecărei entităţi discrete, inclusiv sufletului (Epicur) sau chiar lui Dumnezeu (Hobbes). Epistemologia amândurora constă în interpretarea senzualistă a impresiilor, „imaginilor” (*simulacra*) şi asociaţiilor lor mecanice. O descriere similară a structurii emoţionale a omului conduce ambele sisteme la abrogarea naturii sociale a omului.109 Descrierii sumbre a stării naturale îi

corespunde respingerea idealizărilor primitivismului ca *aurea actas* şi faimoasa descriere amănunţită pe care o găsim la Lucreţiu despre starea bestială şi anarhică a omului primordial şi apariţia religiei din imagini de vis şi spaime.110 Originea strict contractuală a legilor este şi ea parte a doctrinei lui Epicur, la fel şi accentul pus pe funcţia ordinii politice exclusiv ca mijloc de prevenire a crimei şi chiar cerinţa unei supuneri necondiţionate faţă de autoritate.111

Hobbes avea acces direct atât la Diogene Laerţiu, cât şi la Lucreţiu, şi putem face speculaţii în privinţa profunzimii cunoştinţelor doxografice (pe care de fapt le avea, chiar dacă vedem o fărâmă de adevăr în remarca ironică a lui Clarendon cum că Hobbes ar fi fost un „om de… o oarecare erudiţie şi ceva mai multă judecată”) 112 şi a rolului – dacă a existat – pe care l-au avut în formarea gândirii lui. Cu toate acestea, e important de notat că o renaştere a doctrinelor lui Epicur, chiar în politică, *a* fost concepută de Gassendi şi se afla pe drum atunci când Hobbes şi-a elaborat ideile politice.113 Hobbes a aflat de Gassendi după cea de-a treia vizită în Franţa: cel puţin putem presupune o anumită stimulare reciprocă. Din nou, o examinare superficială va dezvălui un număr de trăsături comune sistemelor lui Hobbes şi Gassendi, chiar lăsând deoparte substratul atomist al amândurora. Amândoi manifestau interes şi încredere în noua mecanică. La Gassendi, formularea principiului inerţiei o precedă (cel puţin ca publicare) pe a lui Descartes şi este mai aproape de formularea adoptată de Hobbes.114 Două aspecte din etica şi teoria politică ale lui Gassendi merită subliniate în mod deosebit în lumina lui Hobbes. Luând apărarea pretinsei abrogări de către Epicur a oricăror legături naturale dintre oameni, Gassendi a subliniat avantajul de a nu vedea în atracţia omului pentru semeni, sau chiar pentru familie, rezultatul unui instinct orb (caeco *quodam impulsu naturae*), *ci* al educaţiei şi autoelevaţiei.115 Atitudinile sociale – pare să arate Gassendi – nu sunt înnăscute, ci sunt produsul străduniilor omului îndreptate

asupra lui. Aceasta reprezintă esenţa concepţiei lui Hobbes (şi a lui Vico) ulterior. Într-adevăr, o lungă secţiune din De iusticia, *iure et legi-bus* (Gassendi) poate dovedi influenţa confruntării cu Hobbes. O trecere în revistă a descrierilor pesimiste referitoare la starea naturală a omului se încheie cu observaţia că brutala status *naturalis nu* este în mod necesar o realitate istorică, ci o ficţiune necesară.116 Scopul ei este înţelegerea societăţii cum ar fi acum în lipsa convenţiilor legale, mai degrabă decât descrierea societăţii cum a fost cândva117; cu alte cuvinte, este un caz-limită, aşa cum principiul (mecanic) al inerţiei nu reprezintă descrierea unei mişcări reale, ci cazul-limită imaginar al mişcărilor considerate sub influenţa din ce în ce mai redusă a forţelor exterioare.

Spre deosebire de Gassendi, Hobbes a făcut mult mai mult decât să justifice sau să reînvie o tradiţie întreruptă (dacă nu uitată). Numeroasele afinităţi cu etica lui Epicur nu au legătură cu conceptele şi preocupările determinante ale gândirii politice hobbesiene. Înainte de orice, Hobbes este interesat de puterea politică şi securitatea colectivă, adică de stat mai curând decât de fericirea sau autarhia individului. Dar dincolo de deosebirile de interes, (i) la Hobbes opoziţia dintre „natură" şi „convenţie" este mult mai radicală şi mai metodică decât oricare din doctrinele predecesorilor. Şi totuşi, (II) tocmai această opoziţie elaborată i-a înlesnit lui Hobbes anticiparea unei formule de mediere. În sfârşit, fiii) la Hobbes împrumuturile metodologice şi conceptuale din noua ştiinţă a mecanicii erau suficiente pentru a conferi conceptelor „natură" şi „societate" o nouă atracţie şi o mai mare precizie.

3. Mediind între convenţie şi natură

Niciun autor clasic sau medieval nu a trasat vreodată atât de apăsat linia despărţitoare dintre domeniul naturii (materie-în-mişcare, senzaţie) şi domeniul convenţiei, al

constructelor artificiale, cum a făcut-o Hobbes. Cu toate acestea, el a căutat să le medieze, atât în teoria despre ştiinţă, cât şi în gândirea politică. Hobbes a consumat multă energie încercând a dovedi că, deşi toate instituţiile omeneşti – limbaj, religie, lege – îşi au originea *în* natură, ele trebuie totuşi luate drept constructe în întregime artificiale. Ele aparţin naturii în măsura în care „previziunea" se poate reduce la senzaţii, iar senzaţiile la materie-în-mişcare; dar *valabilitatea* lor provine, cum voi argumenta, nu din natură, ci din felul în care omul le impune. Doar un act deliberat, volitiv, şi nu o raţiune etiologică, va conferi instituţiilor omeneşti – începând chiar cu limbajul – ceea ce au nevoie pentru a fi în mod absolut valabile şi a dăinui: univocitate absolută.118

Primul exemplu din care să rezulte că Hobbes a căutat o mediere între natură şi impunere este teoria despre *conatus* (străduinţă). Străduinţa este „începutul mişcării", măsura mişcării o clipă înainte de a se traduce în distanţă.119 Nu este mişcare sau acţiune, ci tendinţa de a acţiona sau reacţiona – este o forţă. La ciocnirea corpurilor simple, *conatus* se traduce într-o conservare a mişcării cu schimbările de rigoare în direcţie, exact cum anticipau legile de mişcare ale lui Descartes. La corpurile elastice complexe, *conatus* se traduce parţial într-un sistem complicat de mişcări interne având ca rezultat dobândirea forţei. Cu această noţiune oarecum vagă, dar fecundă, Hobbes credea că a soluţionat incapacitatea lui Descartes de a justifica fie corpurile elastice, fie alte forme de reacţie întârziată. Leibniz a recunoscut ce îi datora lui Hobbes. Particulele de mişcare ce lovesc sau penetrează organele noastre de simţ provoacă la rândul lor „mişcări interne". Acestea se traduc în fantasme, sistem local complex de mişcare interioară, şi în gândire; ele generează altă modalitate de mişcare interioară sau iniţială – forţa –, cunoscută ca voliţiune. Voliţiunea este aşadar atât dependentă cât şi relativ independentă de lumea exterioară. Îşi primeşte provocarea formativă de la materia-în-mişcare, şi tot în aceasta se va retraduce, dar o

va face prin intermediul unui sistem complex de mişcări interioare – care, cu cât va fi mai complex, cu atât va fi mai greu de prevăzut. Rolul predominant al mişcărilor şi al *conatus*-ului este conservarea stării în care se află un corp – *conatus suum perseverare motum* – ceea ce nu ţine doar de mişcări ci şi de echilibrul mişcărilor din interiorul corpurilor complexe.120 Pe scurt, voinţa şi cauzalitatea mecanică nu sunt incompatibile.

Opţiunea lui Hobbes pentru caracterul fundamental de materie-în-mişcare al „fantasmelor" noastre i-a interzis să le vadă ca „imagine" a realităţii în sensul nostru imagistic. Mai curând, ele reprezintă realitatea în măsura în care regularităţile cauzale din *sensatum* generează regularităţi în senzaţie. Niciodată nu a presupus o corespondenţă biunivocă între fantasme şi lucruri, şi nici nu s-a îndoit de valabilitatea generală a senzaţiilor noastre şi a memoriei noastre despre senzaţii. Atât omul cât şi animalul le posedă, iar animalele superioare pot asocia o senzaţie cu alta dacă acestea se succedă cu regularitate. Atunci una se transformă într-un „semn natural" al celeilalte. Asocierea impresiilor este baza oricărei activităţi intelectuale. Dar chiar cele mai inteligente animale sunt incapabile să convertească semnele naturale sau „interioare" în semne arbitrare convenţionale, deci comunicabile. Ploaia poate să urmeze întotdeauna norilor, iar animalul poate să caute adăpost la vederea norilor. Dar norii nu prezic ploaia. Doar un act arbitrar poate face din nori un semn de ploaie; semn care ar fi în acest caz neambiguu cu condiţia ca „nori" să însemne *numai* ploaie, şi nu nori.121 Este preferabil un semn arbitrar care prin natura lui să nu fie legat nici de ploaie nici de nori. Univocitatea semnelor arbitrare este baza capacităţii omului de a calcula cu ele, de a anticipa viitorul. „Previziunea" se întemeiază pe aptitudinea omului de a construi un sistem artificial de semne. Un limbaj neechivoc este cea mai bună garanţie pentru societate, pentru stat, pentru ştiinţă.

La Hobbes, cea mai interesantă trăsătură privind

teoria limbajului – care asimilează reminiscenţe din teoria medievală a semnificaţiilor cu tradiţiile nominaliste – este caracterul ei antisubstanţial, diametral opus teoriilor metalingvistice curente, fie raţionaliste, fie empiriste. „*Se p P*” înseamnă pur şi simplu că *S* este numele lui *P*, indiferent dacă *S* reprezintă un element al fantasmei sau alt nume. „*S* este” sau „*S* există” este o propoziţie semnificativă doar dacă este înţeleasă eliptic, ca prescurtare pentru „*S* este ceva”, adică „*S* este un corp” (corpul este cea mai universală categorie, sau nume al numelor, aparţinând tuturor elementelor persistente în senzaţie).122 Nu există pericol mai mare în ştiinţă decât pericolul ipostazierii, al înzestrării numelor de nume cu proprietăţi de nume sau invers. Lumea noastră, atât cea a omului de rând cât şi cea a omului de ştiinţă, este un construct. Aceasta este limitarea dar şi oportunitatea noastră, căci adevărul se află doar în propoziţii, şi a fi adevărat este acelaşi lucru cu a fi construibil. Adevărul este fapt în sensul originar al acestui termen – ceea ce poate fi făcut. Am încercat mai sus să arăt importantele funcţii critice pe care le-a avut în scolastica medievală târzie „metoda anihilării”. Pentru Hobbes, imaginarea sinelui *toto mundo destructo* a devenit o premisă pentru reconstrucţia din acele *phantasmata* rămase a unei viziuni ştiinţifice despre lume, consecventă din punct de vedere terminologic.123

4. Originea obligaţiilor absolute

Pe de o parte, aşadar, limbajul îşi are propria origine în „semnele naturale”; pe de altă parte, legăturile naturale în cadrul succesiunilor regulate de evenimente sunt întotdeauna ambigue, şi niciun „semn” nu este în realitate natural. În măsura în care sunt parte a limbajului nostru, semnele sunt întotdeauna arbitrare, indiferent de originea lor. Tot ceea ce este – este prin „natură” („însă natura” este tot un construct mental); dar semnificaţia precisă a instituţiilor omeneşti nu poate fi dedusă apelând la legile

naturii, iar acestea nu sunt o condiţie suficientă pentru valabilitatea lor. Necesităţile naturale (slăbiciunea şi egala vulnerabilitate a tuturor oamenilor în stare naturală şi, prin urmare, frica de moarte) au putut genera supunerea în faţa unor obligaţii contractuale, transferul „drepturilor" noastre către suveran; dar necesităţile naturale nu explică şi nu pot explica de ce asemenea obligaţii trebuie complet separate de considerentele de eficienţă; cu alte cuvinte, de ce trebuie să fie *absolut* obligatorii.124 Supunerea absolută faţă de suveran nu cunoaşte excepţie, nu admite rebeliune. Şi totuşi, în cazul în care o rebeliune reuşeşte – iar Hobbes vede în cele mai multe state teritorii cucerite –, exact aceeaşi supunere este acordată noului suveran nelegitim.

Această relaţie specifică, aproape dialectică, între natură şi convenţie, ca o cheie a înţelegerii structurii tuturor artefactelor omeneşti, este miezul argumentării la Hobbes. Argumentare a cărei forţă provine tocmai din faptul că nu este utilizată doar în analiza statului, ci pentru a explica toate manifestările opiniei publice actuale şi potenţiale. Exemplul cel mai evident din care reiese că Hobbes caută o mediere între „natură" (necesitate) şi „impunere" (voliţiune) este teoria despre *conatus*. Doar puţini contemporani ai lui Hobbes, şi mai puţini dintre interpreţii de mai târziu, au înţeles acest dualism consecvent şi medierea pe care o realizează; majoritatea tinde să pună accentul fie pe aspectul materialist-egocentric, fie pe cel „nominalist"-voluntarist al gândirii lui. Concepţia lui Hobbes despre natură, legile naturii şi limbaj i-a permis negarea corespondenţei biunivoce dintre cuvinte şi lucruri, constructe impuse şi succesiunea complet determinată a mişcărilor fizice, insistând totuşi asupra unei totale concordanţe între cele două. La fel şi statul. Credem că nu este niciun simplu compus mecanic, niciun organism; nu posedă un corp distinct. „Materia" şi „făuritorul" său sunt diferitele fiinţe omeneşti care îl alcătuiesc.125 Corpurile, simple sau complexe, se disting prin forţa sau „rezistenţa naturală" care le permite să

dureze şi să îşi menţină integritatea. Statul nu posedă o asemenea durabilitate naturală: stabilitatea nu poate fi calculată cu ajutorul unei legi fizice. Contractul pe care se întemeiază este *ens rationis*. Statul este *creatio continua* şi în permanent pericol de disoluţie. Face parte din condiţia omului lupta*âm potriva* naturii (inclusiv a propriei naturi) cu ajutorul unor invenţii şi proiecte luate *din* natură şi dirijate de necesităţi naturale.

S-ar putea obiecta că problema clasică, dacă entităţile sociale există «trocei sau beoev, a fost pusă în Antichitate nu doar *in politicis*, ci în toate sferele activităţii omeneşti, inclusiv în limbaj. Dar niciodată înainte de Hobbes nu a fost elaborată disjuncţia sau subliniată structura ei dialectică atât de consecvent. O deosebire

C. CONSTRUCŢIA NATURII ŞI SOCIETĂŢII

285

Importantă între filosofia culturii la Epicur şi la Hobbes este că primul era interesat de substratul natural al limbajului126; Hobbes, deşi nu îi neagă originea naturală, e mai preocupat de *valabilitatea* limbajului. În conceptul de „semne naturale”, atât ca produs al succesiunii naturale de imagini cât şi al unei funcţii artificiale – chiar dacă funcţia aceasta este în sine un produs al necesităţii cauzale –, Hobbes găseşte alt model pentru a analiza alte constructe omeneşti, inclusiv „legi ale naturii” şi obligaţii. Statul lui Hobbes este în aceeaşi măsură un produs al cauzalităţii (determinate) naturale *şi* un construct arbitrar.

Contrar modului tradiţional de a pune problema, Hobbes este interesat atât de mecanismul fizic prin care este construită ordinea socială, cât şi de legile unice care guvernează aceste constructe ca atare.127 în tradiţia dominantă a gândirii politice, cei care nu derivau ordinea socială din necesitate, natură, sau din legea naturii nu mergeau prea departe cu investigaţia; o dată postulat caracterul tetic al instituţiilor legale, ei se opreau. Ştiau că legile oamenilor nu erau o simplă reflecţie a naturii, dar nu examinau problema privind procedeele ce puteau fi

aplicate pentru validarea lor. Investigaţia lui Hobbes începe unde se opreşte tradiţia pozitivistă clasică.

Contrapunerea, fie şi în vederea unei medieri ultime a naturii şi societăţii, nu putea fi apărată fără noile legi ale mişcării şi fără noua metodă de a le stabili reprezentată de mecanica lui Galilei (dacă nu îşi are originea în aceasta). Începând cu secolul al XVII-lea, noile legi ale mişcării aveau două funcţii paradigmatice. La Hobbes, teoria ştiinţei ca sistematizare a unor constructe mentale corespunde nemijlocit teoriei despre societate ca un construct uman autonom (deşi necesar), iar conceptul despre starea naturală nu este altceva decât un caz-limită, analog principiului inerţiei. Ambele sunt deduse separând un fenomen (corp, societate) de contextul real şi văzându-l „în sine".128

În acelaşi timp, legile mişcării ar putea fi considerate legile ultime la care s-ar reduce fenomenele sociale, dacă, într-adevăr, nu există decât materie-în-miş-care; sau cel puţin ar putea fi luate ca metaforă sau paradigmă materială a legilor ce guvernează societatea. Concepţia relaţiei dintre corpurile fizice şi politice va oscila în cursul secolului al XVII-lea între analogia pur *metodologică* şi cea *materială*, în interpretarea noastră, Hobbes a tins către cea dintâi, fapt ce nu exclude folosirea *metaforică* a termenilor mecanici. Fie că l-am înţeles corect, fie nu, Hobbes şi-a bazat pretenţia de a fi fondat „filosofia civilă" pe ingeniozitatea sa metodologică, şi nu pe noutatea opiniilor profesate.

5. *Statul – un corp fizic*: *Spinoza*

La Hobbes argumentul provizoriu de separare a fenomenelor naturii de cele sociale putea fi inversat pe baza propriilor premise. Spinoza era de acord cu Hobbes în privinţa multor principii fizice şi antropologice. El a inversat însă accentul. O apreciere mai subtilă a echilibrului emoţional al omului (permiţându-i să elimine monopolul aproape absolut deţinut *de frică* în sistemul lui Hobbes) şi o viziune mai realistă asupra statului (ca una din multele formaţiuni sociale) i-au îngăduit să replaseze

societatea în cadrul naturii, să se ocupe de stat ca de un

corp fizic complex (sau balanţă a puterii) şi de asemenea să atribuie statului acea *conatus suum conservândi motum* pe care Hobbes pare să fi negat că o posedă.

Deşi, la drept vorbind, întinderea (sau substanţa întinsă) este doar una la număr, Spinoza insistă asupra existenţei corpurilor fizice definite – pe baza dreptului de a vedea entităţi fizice discrete nu doar în corpurile simple, ci şi în compuşi sau în compuşi de compuşi.129 Corpurile fizice sunt definite de *conatus suum conservândi motum* care depinde în parte de o *quantitas motus* individuală, adică de bilanţul mişcărilor. Formula generală a lui Descartes pentru conservarea impulsului în univers (*m* v) este folosită – ne amintim – ca definiţie a corpurilor *individuale*, ca *principium individuationis* fizic. Atâta timp cât corpul îşi păstrează „proporţia" fundamentală, echilibrul specific al mişcărilor, el rămâne *un* corp (un *individuum*) chiar dacă unele părţi sunt înlocuite cu altele.130 Corpurile organice sunt complexe mecanice capabile să asimileze alte corpuri sau să regenereze substitute (nu neapărat copii) ale unui element pierdut. Spinoza nu a abandonat complet relativitatea carteziană a corpurilor sau a mişcărilor individuale; el i-a conferit o semnificaţie pozitivă, la fel cum a făcut în cazul ideilor corespunzătoare. Fiecare fragment de întindere în mişcare poate fi privit ca unul sau mai multe corpuri în funcţie de punctul nostru de vedere. Un vierme aflat în sângele nostru nu va identifica sângele cu un singur corp, ci cu un univers plin de numeroase entităţi (microscopice); nici *noi* nu recunoaştem *facies totius universi* drept ceea ce este – un organism uriaş. *Unitatea* unui *individuum* este forma de organizare şi conştiinţa lui.131

Reflecţiile acestea au implicaţii grave – psihologice, antropologice, politice şi etice. Pe unele le-a împărtăşit cu Hobbes; însă în multe cazuri, Spinoza e mai consecvent.

Spre deosebire de Hobbes, el poate vedea literalmente societatea ca pe un fel de organism, ca pe un corp.132

(I) Spinoza este de acord cu Hobbes că emoţiile şi acţiunile omului depind doar de *conatus esse conservândi*, dar trasează o imagine diferită a structurii emoţionale şi a relevanţei politice. El subliniază conflictul lăuntric al afectelor datorat originii într-o conştiinţă de sine neadecvată. Hobbes privea omul ca pe un suflet, o persoană, un corp; definiţia unui corp şi a imaginii acestuia îi permite lui Spinoza să vadă în om multe corpuri, multe idei, uneori conflictuale, şi multe suflete.133 Pentru Hobbes, frica de moarte era singura emoţie destul de puternică pentru a-l obliga pe om să adere la contractul social şi să rămână în cadrul statului; Spinoza permite unei întregi game de manifestări, uneori contradictorii, ale egoismului – ambiţie, câştig, frică, grijă faţă de alţii – să participe la crearea şi menţinerea unei *respublica*. În Societatea nu se poate menţine doar prin frică, mai ales frica abstractă rezultată din înţelegerea a ce s-ar întâmpla în lipsa legilor. Societatea este o balanţă de interese personale mai mult sau mai puţin luminate, iar statul este durabil numai dacă acestea converg. Un suveran prudent este cel care nu încearcă să elimine asemenea interese şi opinii personale (nu se poate obţine nici măcar prin teroare), ci le utilizează, fără ca supuşii să îşi dea seama, în scop propriu. În această parte a doctrinei, poate că Spinoza a găsit o întrebuinţare pentru „viclenia lui Dumnezeu” (Maimonide) într-un mod amintind de „viciile private, virtuţile publice” ale lui Mandeville sau de „providenţa” lui

C. CONSTRUCŢIA NATURII ŞI SOCIETĂŢII

287

Vico.135 Fapt adevărat în egală măsură pentru monarhii, aristocraţii şi republici: calitatea (sau puterea) unei constituţii depinde nu atât de forma de guvernământ, cât de coordonarea interesului privat pe care îl realizează, de o delegare a puterilor şi de sistemul controlului reciproc al instanţelor.

(II) Societatea, atât la Hobbes cât şi la Spinoza, este antagonistă. Suveranul lui Hobbes face însă excepţie de la acest antagonism: fie statul deţine puterea prin delegarea drepturilor naturale, fie nu există stat. O asemenea delegare prin contract social – pare să susţină Spinoza – nu are semnificaţie absolută. Statul are, la fel cu supuşii săi, tot atâtea drepturi câte poate să impună. Suveranul participă pur şi simplu la permanentul şi antagonistul *libido dominandi.136* Bineînţeles, îşi poate impune voinţa prin simplă teroare; Spinoza vede o asemenea sclavie permanentă ca bază a dăinuirii Imperiului Otoman.137 Dar când un astfel de stat se prăbuşeşte, prăbuşirea este totală; nicio schimbare de intenţie, nicio acomodare nu este posibilă. Dacă nu instaurează un regim de teroare, o constituţie, ca să dureze, trebuie să reconcilieze în permanenţă toate interesele personale ale tuturor indivizilor, grupurilor şi ale suveranului însuşi. În orice caz, statul lui Spinoza nu are un surplus de prestanţă peste cea a părţilor componente; şi nici unitatea sa nu are un nivel ontologic superior celei aparţinând indivizilor, grupurilor sau claselor sociale. În general, un corp fizic complex poate fi mai puternic sau mai slab decât fiecare din părţi, mai primitiv sau mai bine dezvoltat.

(III) Cu cât este mai luminată o societate, cu atât vor fi mai limpezi imaginea despre sine şi conştiinţa deficienţelor sale.138 O societate luminată va căuta întotdeauna să obţină o consecvenţă mai mare conformându-se „structurii" ei fundamentale, sau schimbându-şi structura dacă este necesar. *Tractatus politicus* (Spinoza) este o reflecţie asupra modului de definire a acestor structuri pentru constituţiile existente. Aristocraţiile, de exemplu, constau dintr-o proporţie dată între patricieni şi supuşi, care nu trebuie să fie mai mică de 1/50139; Spinoza lasă să se înţeleagă că administraţia lui de Witt a eşuat din cauza nerespectării acestei proporţii. Pentru realizarea unui consens maxim, o aristocraţie trebuie să îi asigure patriciatului mobilitate – o oligarhie mercantilă este cea mai adecvată acestui scop –

şi completă descentralizare. Pentru Spinoza, constituţiile ideale erau, în limbajul lui Vico, regimurile negustorilor şi comercianţilor.140

(IV) Organismele politice rigide complet unificate nu sunt în mod necesar mai durabile. Cu cât un corp este mai simplu, cu atât este mai dependent de circumstanţele exterioare; un sistem închis, echilibrat, devine cu atât mai durabil cu cât sunt mai abundente mişcările interne, întrucât puterea de regenerare, sau de „înlocuire", este sporită. Tiraniile, sau constituţiile rigide, pot dura mai mult decât sistemele complicate de interese particulare, echilibrate doar în lipsa unor presiuni sau împrejurări exterioare; confruntate cu acestea, un sistem flexibil complex are şanse mai mari. O „unificare" rigidă este la fel de inutilă ca anarhia totală. O piatră poate dura mai mult decât un organism, dar, dacă se ciocneşte şi se sparge, îşi va pierde total identitatea. Dacă un organism uman suferă pierderea unei mâini, îi poate înlocui funcţia prin alte organe. O tiranie ce îşi pierde tiranul dispare; o republică, o monarhie sau un regim politic, având o delegare a puterilor îndeajuns de organizată şi suficiente grupuri active, are o capacitate mai mare de

a face faţă crizelor exterioare. Acesta este pe termen lung motivul eşecului teocraţiei israelite: era prea rigidă; s-a prăbuşit odată cu slăbirea presiunilor din afară. Pe scurt, la Spinoza, teoria politică este un comentariu la axioma sa fundamentală *or de et connexio idearum idem est ac or de et connexio rerum*.m

6. „Filosofia mecanicistă" şi revoluţiile

Istoria teoriilor sociale începând din Antichitate nu e lipsită de noi debuturi şi de abordări novatoare; nici cele mai bune teorii nu duceau lipsă de argumente sistematice. Căutarea constantă a unei metode noi şi concrete de fundamentare a fiecărui nou efort interpretativ este cu

toate acestea o preocupare specifică timpurilor moderne. Conştiinţa metodologică a teoriilor politice din secolul al XVII-lea şi mai mult timp după aceea a luat drept model ştiinţele naturii. Nu doar faptul că a fost copiată *metodo risolutivo e compositivo* sau echivalentele acesteia; vocabularul mecanicii postgalileiene a fost aplicat „corpurilor politice". Metaforele mecanice îşi încep prodigioasă carieră înlocuind metaforele organologice care descriau societatea şi instituţiile acesteia în tradiţia timpurie a gândirii politice sau folosind terminologia corporativă care le-a luat locul în Evul Mediu târziu. În secolul al XVII-lea, Hobbes şi Spinoza au fost autorii celor mai consecvente încercări de a integra ştiinţele naturii şi teoria socială. Argumentaţia lor este interesantă în sine: ne învaţă câte ceva şi despre posibilităţile şi limitele analogiilor ştiinţifice. Pentru istoricii timpului, sunt instructivi şi din alt motiv: reflectă un persistent şi influent spirit al vremurilor.

Analiza mecanică (metodologică sau materială) a „corpurilor sociale" presupunea mai mult decât putea să dovedească. Utilizaţi în teoria politică, termenii mecanici nu erau cu nimic mai bine fundamentaţi decât termenii organologic-biologici sau corporativi pe care i-au înlocuit. Dar au servit drept cea mai adecvată metodă de exprimare a unei noi convingeri. Societatea şi instituţiile acesteia au încetat să mai fie un produs sau o reflecţie *nemijlocită* a naturii: au devenit corpuri artificiale, produs al deliberării şi străduinţei omului, nu al pretinselor „instincte sociale". Ca atare, se credea că sunt apte de a fi proiectate complet raţional.

Într-un anume fel, motivul a fost moştenit din gândirea politică a secolelor anterioare. *Der Staat als Kunstwerk* ar fi putut fi sau nu, cum credea Burckhardt, realitatea Italiei renascentiste; însă cu siguranţă a fost un vis tipic renascentist.142 Ultima într-un anume gen de utopii, şi cea mai interesantă, a fost *civitas solis* a lui Campanella – un proiect de *polis* perfect. Oraşul utopic este artificial în toate privinţele. El reprezintă mediul

perfect, capabil să schimbe natura umană transformându-i circumstanţele. Scopul lui este reforma sau transformarea omului. Rezumând această tradiţie, utopia lui Campanella a devenit în acelaşi timp un prototip al viitoarelor ideologii utopice. Deseori, ideologiile nu pot fi definite doar prin conţinutul lor pozitiv, ci şi prin sistematizarea şi unificarea forţată a punctului de vedere al adversarului: „materialismul dialectic" în versiunea vulgară a lui Lenin îşi dezvăluie foarte limpede logica prin pretinsa unitate şi continuitate a „idealismului" pe care îl postulează. Campanella a găsit o continuitate a logicii diabolice în punctul de vedere „aristotelic": *exiit Machiavellismus ex*

Peripatesimo. În Aristotel, crezând în eternitatea lumii, şi deci în repetarea periodică a tuturor constelaţiilor, nu a putut decât să presupună şi natura neschimbătoare a omului. Să accepţi omenirea „aşa cum este" înseamnă să limitezi teoria politică la o deplorabilă logică „realistă" a unei *raison d'état.144* Dar ştiinţa poate demonstra că lumea progresează către scopul ei, iar omenirea trebuie considerată capabilă de perfecţiune.145 Regimul care poate şi va da naştere unui nou tip de om, nu în ultimul rând prin eugenie planificată, este un adevărat rezultat al *poiesis-ului*, un act de creaţie intenţionată după modelul ideilor eterne. Campanella putea să fi tras ori nu aceste concluzii, dar *civitas solis* este un tablou real al cosmosului său, modelând materia prin imitarea ideilor.

Hobbes şi Spinoza – ca să-i numim doar pe ei –, negând gândirea utopică, nu au revenit pur şi simplu la tradiţia aristotelică şi medievală a realismului politic. Şi ei au insistat, ce-i drept, asupra evaluării omului „aşa cum este", ca bază unică a oricărei teorii politice posibile; nici ei nu au crezut într-o posibilă transformare a naturii umane sau a condiţiilor antropologice ale societăţii. Dar au păstrat, contrar tradiţiei aristotelice sau medievale, credinţa în puterea omului de a afirma statul sau de a-l nega, de a-i planifica toate instituţiile sau de a le schimba în mod deliberat. Societatea este un artefact, putând fi calificată drept naturală numai în măsura în care mintea

omenească este o parte a naturii şi se supune legilor naturii. Unele implicaţii ale acestei noi accepţiuni sunt evidente; o parte din ele au fost efectiv formulate, altele nu. Dacă statul îşi are originea într-o ficţiune necesară, neposedând prin urmare nici corp şi niciun *conatus suum esse conservândi* intrinsec, atunci, pentru a-l susţine, e nevoie de mai mult de un monarh virtuos hrănit cu învăţătură înţeleaptă (*speculum regale*). În viziunea lui Hobbes, menţinerea societăţii trebuie să fie un efort continuu al tuturor membrilor societăţii; făurirea statului este o *creatio continua*. Or, dacă privim regimul politic cu ochii lui Spinoza, ca un corp complex sau ca o balanţă autoreglatoare de forţe contrare, atunci suveranul ar putea fi cu greu un demiurg, dar trebuie să fie de bună seamă un mecanic decent. Forţa determinantă a societăţii nu este natura (ca instinct sau climat), ci o constituţie făurită de om. Constituţiile, având doar valoare funcţională, pot fi desigur modificate când este cazul. O posibilă implicare a mecanizării politicii a fost pregătirea idiomurilor raţionale ale revoluţiei. Teoria politică a încetat să mai conceapă revoluţiile ca boli ale organismului sau catastrofe cvasinaturale (*revolutiones*) *m*, ci ca modificări deliberate ale scopului.

7. *Teleologie şi mecanicism*

Descrierea statelor ca „echilibre ale puterii” nu este departe de explicaţiile „mâinii invizibile” discutate în ultimul capitol. Acestea erau oarecum revoluţionare, prima era statică, şi amândouă reprezentau exemple în care, în timpul secolelor XVII şi XVIII, şi chiar înainte, se căuta o mediere autentică între mecanicismul cauzal („orb”) şi structurile orientate către un scop. Bineînţeles, nevoia unei asemenea medieri era resimţită ca urgentă în numeroase alte domenii – cu siguranţă de cei care au subscris la programul lui Descartes de reducere a tuturor

fenomenelor organice la „materie-în-mişcare. Faptul

că un automat trebuie să fie un mecanism de autoreglare, autocorecţie şi autoreproducere a fost vag înţeles de Spinoza (care a încercat să precizeze condiţiile în care elementele unui „corp complex” se transformă în elemente funcţionale putând fi înlocuite de alte membre ale corpului) şi de Leibniz (care a presupus o structură dual㠄 teleologică şi mecanicistă, pentru fiecare reprezentare a forţelor). Însă niciuna din aceste încercări nu a dus la un model cibernetic viabil, având elemente materiale identificabile şi construibile şi reguli recursive precise de transformare. Asemenea modele au devenit astăzi un instrument euristic puternic în înţelegerea limbajului, vieţii şi societăţii; de asemenea, ele ne pot înlesni înţelegerea organismelor prin construirea unor organisme simple din compuşi anorganici. Ele constituie o mediere riguroasă între cauzalitatea mecanicistă şi structuralitatea funcţională, cvasiteleologică. „Filosofilor mecanicişti” de după secolul al XVII-lea le-au lipsit asemenea modele; în cel mai bun caz, sperau să le dobândească. Unii, precum Vico, şi-au restrâns investigaţia la domeniul social. Alţii, precum Kant, au stabilit limita explicaţiei mecaniciste la materia neînsufleţită: putem fi în stare să justificăm precis starea trecută şi prezentă a maşinăriei cereşti; dar nu putem descrie mecanismele celui mai umil fir de iarbă. Şi Kant a definit structura evazivă: presupunem, dar nu putem construi, o *Zweckmässigkeit ohne Zweck*, o finalitate fără scop.147 Intelectului nostru discursiv (*intellectus ectypus*) îi este interzisă o explicaţie *teleologică* care să fie în acelaşi timp şi *mecanicistă*; semnul distinctiv al unui asemenea intelect este transformarea unei multiplicităţi date în regulă. Atunci multiplicitatea este contingenţă. Ar putea fi şi altfel, iar diferenţa dintre real şi posibil este forţa motrice a investigaţiei noastre ştiinţifice. Un intelect superior (*intellectus archetypus*) poate fi scutit de asemenea impedimente. El este în stare să conceapă faptul că părţile formează întregul şi, în aceeaşi măsură, că întregul determină părţile: pentru acesta nu există breşă între

posibil şi real, căci el *creează* ceea ce *gândeşte* în sensul nemijlocit al termenului.148

Aşadar, primul domeniu în care s-a făcut un efort serios de a descrie asemenea sisteme cvasicibernetice a fost analiza proceselor sociale – şi mai târziu a celor economice. Apariţia ideii unor sisteme de acest fel distinge, putem spune acum, versiunea medievală a „vicleniei lui Dumnezeu" de echivalenţele ei moderne – „planul ascuns al naturii" şi „viclenia raţiunii". Sarcina a fost astfel precizată: descoperirea mecanismelor „acomodării", ajustării şi supravieţuirii. *Tantaie molis erai Romanam condere gentem*.

NOTE

1. Malebranche, *Recherche* 3.2.6, *OC* 1: 437 – 447; *Eclaircisşements* 10, *OC* 3: 121 („que nous voyons toutes choses en Dieu" / că vedem toate lucrurile în Dumnezeu). „Quae utique vetus est sententia, et şi sano sensu intelligatur, non omnio sperenda" / Oricât de veche ar fi această părere, dacă este bine înţeleasă nu trebuie total dispreţuită /: Leibniz, GP, 4: 426.

2. *Nicholas Malebranche*: *The Search After Truth*, trad. Lennon, pp. 759 – 861 (comentariu filosofic), în special 761, 813 – 815. Prin „nominalist", repet, nu înţeleg un gânditor

NOTE

291

care neagă valabilitatea relaţiilor sau alte universalii, ci mai degrabă un gânditor care susţine că numai singularele *există*.

3. McCracken, *Malebranche andbritish Philosophy*, pp. 205 – 253; 208 n.15 (literatura după Luce, *Berkeley and Malebranche*). Legătura a fost afirmată de la început, şi nu doar polemic: Burthogge, *An Essay upon Reason*, p. 109. Nu este surprinzător ca Leibniz să fi spus despre Berkeley, cum a făcut-o cu Malebranche (*supra* n. 1), că „multă hic recte et ad sensum meum" / aici multe sunt corecte şi potrivite cu judecata mea /: Kabitz, „Leibniz und Berkeley", p. 636.

A. Suprall. V.h
5. Supra II.n.12.

6. Toma d'Aquino, *Summa Theol.* 1. q.14 a.6: „Şic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt în seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non în ipsis, sed în seipso, inquantum essentia sua continent similitudinem aliorum ab ipso". / Aşadar, trebuie spus că Dumnezeu se vede pe sine în sine, fiindcă se vede pe sine prin esenţa sa. Însă le vede pe celelalte nu în ele însele ci în sine în măsura în care esenţa sa conţine asemănarea altor lucruri cu el însuşi. / Cf. *ibid.* a„Species cogniti est în cognoscente" / înfăţişarea conceptului se află în cel care concepe / (de asemenea, în *Ar. de anima* 3.8 lect. 13 b). Malebranche citează 1 q.15 a.2; 5 q.14 a.6; *Recherche* 4.11.3, *OC 2*: 97. Maimonide, *Călăuza* 1.68 (*shehu hasechel gamaskil vehamuskal*; Buxtdorf, *Doctor perplexorum*, p. 121: „Deum esse intellectum, intelligens et intelligibile". /Dumnezeu este înţeles, inteligent şi inteligibil. / Despre principiul aristotelic al cunoaşterii similarului prin similar (ouoiov tq ouoicp, v. Schneider, *Der Gedanke der Erkenninis des Gleichen durch Gleiches în antiker und patristischer Zeit*, pp. 65 – 76 (Toma).

7. Malebranche, *Recherche* 3.2.7 § 4, *OC* 1: 451 – 453; *Eclaircisşements* 11, *OC* 3: 163 – 171. „Conştiinţa" nu are aici doar un statut intermediar între senzaţii şi idei: este precondiţia senzaţiilor, le însoţeşte, o cunoaştem prin ele. Este un predecesor interesant al noţiunilor kantiene de conştiinţă, precum răspunsul: „care îmi însoţeşte întotdeauna percepţiile (*Verstellungen*)". Dar Malebranche nu o foloseşte pentru a garanta inteligibilitatea lumii. Dimpotrivă: conştiinţa este paradigma şi sursa senzaţiilor şi *erorii*.

8. *Recherche* 4.11.2, *OC* 2: 95: „Or, cette idee simple et naturelle de l'etre ou de l'infini renferme l'existence necessaire: car îi est evident que l'etre (je ne dis pas un *tel être*) a son existence par lui-même… D se peut faire que les corps ne soient pas, parce que les corps sont de tels *etres*, *qui* participent de l'etre, et qui en dependent". / Or,

această idee simplă şi naturală despre fiinţă sau infinit conţine existenţa necesară: căci este evident că fiinţa (nu spun o fiinţă *anume*) *îşi* are existenţa prin ea însăşi… Ea poate face astfel încât corpurile să nu existe, pentru că ele sunt fiinţe anume *care* participă la fiinţă şi depind de ea. / Acesta este atât răspunsul la obiecţia lui Gaunilon că se poate dovedi codem modo existenţa unui „corp având o perfecţiune infinită", cât şi corecţia pe care o aduce versiunii lui Descartes privind argumentul ontologic: fiinţarea necesară poate fi atribuită doar unei fiinţe perfecte, sau fiind-ca-atare. Malebranche mai afirmă (3.2.6) că infinitul poate fi cunoscut, dar nu şi înţeles de către suflet; ceea ce înseamnă doar că, deşi avem o idee clară despre infinit, nu avem o asemenea idee şi în ceea ce priveşte conţinutul acestuia. Henrich, Der ontologische *Gottesbeweis*, *pp. 2*3 – 28, îl clasifică drept succesorul lui Descartes prin aceea că începe cu fiinţa necesară (mai degrabă decât cu cea mai desăvârşită) – v. supra II. *A.2* şi II.n.10. Dar întrucât Malebranche a recunoscut o deficienţă în argument şi o corectează în modul în care o face, el se apropie mai mult de platonicienii de la Cambridge sau de Leibniz.

9. *Recherche* 3.2.5 (existenţă); într-adevăr, Malebranche poate desfiinţa explicit forţele (lucru pe care Descartes l-a putut face doar implicit, v. *supra* II. E.l): „Toate forţele

naturale nu sunt prin urmare nimic altceva decât voinţa lui Dumnezeu" (6.2.3); a crede altfel duce la „cea mai periculoasă eroare a anticilor", şi anume la politeism. Cf. şi Cassirer, *Das Erkenninisproblem* 1: 559 – 567.

10. Arnold Guelinex, Tvăei aeavxov *sive Ethica* 1.2.2.8; 14. *Ibid* 1.2.2.4: „Qua fronte clicam, id me facere, quod quomodo fiat nescio?" / Cum să afirm că fac ceea ce nu ştiu cum se face? / Altfel spus, a face înseamnă a cunoaşte, nu poate exista act fără cunoaştere.

11. Malebranche, *Eclaircissements* 10, *OC* 3: 198:

„Les verités sont immutables et necessaires, aussi bien que les idées. Il a toujours ete voui que 2 fois 2 sont 4, et îi est impossible que cela devienne faux” / Adevărurile sunt imuabile şi necesare precum ideile, întotdeauna a fost adevărat că 2 ori 2 fac 4, şi este imposibil ca acest lucru să devină fals/, chiar pentru Dumnezeu; ordinea ideilor este „coeternelle” şi „necessaire” cu Dumnezeu (*OC* 3: 86). Aici şi în alte situaţii similare, Malebranche polemizează contra noţiunii lui Descartes de adevăr *creat*. Cf. Reiter, *Sistem und Praxis*: *Zur kritischen Analyse der Denkformen neuzeitlicher Metaphysik im Werk von Malebranche*, pp. 124 ş. urm., în special 134 – 138.

12. *Recherche* 6.2.3, *OC* 2: 312. Pentru originile termenului (şi ale altor termeni privind cauzalitatea indirectă), cf. Specht, *Commercium*, pp. 29 – 56 (scolastică, Descartes); 144 – 145 (Cordemoy); 162 – 175 (Guelinex, Malebranche).

13. De ex. Augustin, *De libero arbitrio* 2.8; 12. Malebranche s-a recunoscut îndatorat şi a insistat asupra diferenţei: de ex. *Recherche* 3.2.6, *OC* 1: 443 (citează *De trinitate* 14.14). V. şi Moraux, „Saint Augustin et Malebranche”, în *La Philosophie et ses problèmes*: *Ouvrage en hommage aMgr. Jolivet*, pp. 109 – 136.

14. *Supra* m. B.3 şi III.n.59. Cf. Connell, *The Vision în God*, pp. 7391 (cunoaşterea angelică la Toma); 91 ş. urm. (Scotus); 146 – 148 (Augustin). Connell, ca să mă exprim în termenii mei, caută doar originea similitudinii speculative – şi nu pe cea a deosebirii ergetice (cunoaştere în act). Şi pune accent pe tradiţiile privitoare la cunoaşterea abstractă, mai degrabă decât pe cea concretă.

15. *Supra* III. B.3 şi III.n.64.16. %7 ralII. B.3 şilI.n.78.

17. *Supra* p. 64.

18. Tachau, „Vision”, pp. 60 – 78.

19. *Supra* n. 6. Renan, în *Averroes et l’Averroisme*, pp. 125 – 126, i-a comparat pe averoişti cu Malebranche în ceea ce priveşte *unitas intellectus*.

20. Specht, *Commercium*, *supra* n. 12.

21. *Recherche* 1.2.2, *OC* 1: 52 – 53 (adevărul ca

raport dintre două entităţi; 6.1.5, *OC* 2: 286 – 287: „Il y a des rapports ou des verités de trois sortes. Îl y en a entre les idées, entre les choses et leurs idées, et entre les choses seulement” / Există trei feluri de raporturi sau adevăruri: între idei, între lucruri şi ideile lor, ori numai între lucruri /; cf. Reiter, *Sistem und Praxis*, pp. 206 – 209.

22. *Infra* n. 24.

23. *Supra* II. B.2; V.B.2 (*metabasis*).

24. Descartes, *Discours* 2, AT, 6: 19 – 20; *Philosophical Works*, ed. Haldane şi Ross, 1: 93 (trad.). Regula 1 din *Regulae ad direc*tionem *ingenii* – probabil prima lui scriere – presupune o pledoarie în favoarea acestei *metabasis*; spre deosebire de arte, ştiinţele nu trebuie studiate „izolat una de alta”: toate ştiinţele sunt interconectate. Fapt recunoscut clar de Ortega y Gasset, *Der Prinzipienbegriff bei Leibniz und die Entwicklung der Deduktions theorie* § 22.

25. F. Bacon, *Novum Organon* 2.1, în *The Works of Francis Bacon*, ed. Ellis et al. 1: „Super datum corpus, novam naturam sive novas naturas generare et superinducere, opus

et intentio est humanae potentiae. Dataie eram naturae formam, sive differenţiam veram, sive naturans naturantem… învenire, opus et intentio est humanae scientiae”. / în afara corpului existent, generarea şi aducerea unei naturi noi sau unor naturi noi ţin de sfera şi scopul puterii omului. Căci descoperirea unei forme a naturii lui, sau a unei reale diferenţe, sau a naturii creatoare de natură ţine de sfera şi scopul ştiinţei omului. / Cf. ibid. *5*; *2*.41 (numai cunoaşterea genetică este o cunoaştere adevărată). Cassirer, Das *Erkenninisproblem 2*: *11* – 28; Rossi, Francis *Bacon*: *From Magic to Science*, *pp*. 14 – 16 (obârşia alchimică a terminologiei).

26. J. Glanvill, *Plus Ultra or the Progress and Advancement of Knowledge*, p. 25. Aceasta se poate interpreta ca o simplă repetiţie a unui *topos* străvechi, şi

anume că Dumnezeu a făcut totul *mensura et numero et pondero* (*Sapientia Salom*. 11: 21): cf. Curtius, *Europäische Literatur*, pp. 493 – 494, 527 – 529 („Gott als Bildner"). Sau poate de asemenea să reflecte noul ideal al cunoaşterii-prin-construcţie.

27. H. Arendt, *The Human Condition*, în special pp. 294 – 304, a dezvoltat o serie de moduri de gândire apropiate celor citaţi în capitolul de faţă – exceptând faptul că, în ceea ce mă priveşte, nu risc să pun un diagnostic „omului modern". Arendt se referă de asemenea la principiul *verum-factum* şi la Hobbes; la fel face Lowith, „Vicos Grundsatz" (*supra* IV. A.l).

28. *The Works ofărchimedes*, trad. Şi ed. Heath, pp. CIXXIV ş. urm.

29. *Procli Diadochi în primum Euclidis Elementorum librum comentarii*, ed. Friedlein, pp. 78 – 79. Am urmat (cu puţine modificări) trad. Morrow, *Produs*: *A Commentary of the First Book of Euclid*'s *Elements*, p. 64.

30. Zeuthen, „Die geometrische Konstruktion als Existenzbeweis", pp. 222 – 228. Faptul că aceasta e valabil doar în geometrie a fost corect evidenţiat de Szabó, *The Begining of Greek Mathematics*, pp. 317 – 322: în aritmetică, Euclid dovedeşte existenţa unui număr prim mai mare decât orice număr prim dat (*Elementele* 9.20), fără a fi în stare să îl construiască (*pn*! + 1 nu este în mod necesar un număr prim). Becker, *Grundlagen der Mathematik în geschichtlicher Entwicklung*, pp. 94 – 95, arată că şi în geometrie s-a conturat ulterior o distincţie între demonstraţiile de existenţă abstracte şi cele constructive (bazat pe Philoponos, *Aristotelis Physicorum libros… comentaria*, *p*. 112.27 – 29).

31. Proclos, *în primum Euclidis*, ed. Friedlein, pp. 283, 333 (în numele lui Eudemus). Heath, *History of Greek Mathematics* 1: 175; Fritz, *Schriften zur griechischen Logik* 2: 154 – 161; Szabó, *The Begining*, pp. 273 – 279 (identitate cu primele trei postulate ale lui Euclid).

32. Fritz, *ibid*. 2: 156: „Vielmehr konnen Kreis und Gerade nur deshalb gewăhit worden sein, weil sie als die

«schonsten und vollkommensten» Kurven betrachtet Wurden". / Mai degrabă ar fi putut fi alese cercul şi linia dreaptă, pentru că au fost considerate cele mai frumoase şi mai desăvârşite curbe. / După părerea mea, deşi mai simple, nu văd de ce rigla şi compasul ar fi instrumente mai puţin „mecanice" decât cele folosite la rezolvarea – să zicem – a unor probleme de „delimitare" (vetjok), decât dacă se iau în consideraţie nu numai „mişcarea" (deplasarea), ci şi rata mişcării (mişcarea-în-timp). Mai mult decât atât: prin definiţie, linia dreaptă nu poate fi „perfectă", deoarece este nelimitată.

33. Simplicius, *Inărist. physic. comment.*, ed. Diels, p. 60.7 – 18; potrivit lui Iambli-chos, spune el, Carpus şi-a denumit de fapt curba „generată prin mişcare dublă". Proclos*, în primum Euclidis*, pp. 104 – 106, vorbeşte despre mişcare „mixtă". În discuţia despre elicea cilindrică, se referă de fapt la două mişcări diferite neuniforme.

34. Proclos*, în primum Euclidis*, p. 185.8 ş. urm. Dar Proclos nu afirmă explicit că mişcarea imaginară nu implică timp. El explică în acest loc primele trei postulate ale lui Euclid; definind dreptele şi cercurile, Euclid s-a abţinut, bineînţeles, să folosească limbajul

mişcării (Szabó, *The Begining*, p. 277). La fel a procedat şi Aristotel, de ex. *Metafizica* B2.194 a3 – 7 (drept sau curb independent de mişcare). Dar nu şi Heron: Heath, *Mathematics în Aristotle*, p. 93 (comparaţie cu Gauss). Faptul că Proclos a avut cu toate acestea în vedere mişcarea atemporală se poate deduce dintr-un caz analog. Creaţia-în-timp, spune el despre demiurgul lui Platon (*infra* n. 93), serveşte doar pentru a distinge teoretic părţi în cadrul unui întreg atemporal compozit. Construcţia văzută ca mişcare imaginară accentuează totuşi *activitatea* şi spontaneitatea minţii; cunoaşterea în tradiţia neoplatonică era activă în sensul că reprezenta un fel de mişcare intrinsecă.

35. Proclos, *în primum Euclidis*, pp. 272.7 (Hippias şi Nicomedes) şi 356.11, îi atribuie *cvadraticei* doar descrierea proprietăţilor, nu şi folosirea ei la trisecţia unghiului (de notat: etepoi se ektwv Imtoucru / alţii, dintre cei ai lui Hippias). Pappus nici măcar nu îl menţionează pe Hippias: *Pappi Alexandri Collectionis* quae *supersunt* 4.30 – 32, ed. Hultsch, pp. 250.33 – 258.19; „Mijloace cinematice": Becker, *Mathematische Existenz*: *Untersuchun-gen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, p. 250 (atât vetjetu; / înclinaţia /, cât şi *cvadratica*). Nu am competenţa să decid dacă regulile stricte guvernând construcţiile trebuie atribuite unei reforme platoniciene (cum doreşte Becker) sau unei lente restabiliri în urma provocării parmenideano-zenoniene. Niciunul dintre aceşti autori nu face distincţie între mişcare şi mişcarea-în-timp. Despre alte construcţii, v. I. Thomas, *Selections Illus-tratting the History of Greek Mathematics* I: *From Thales to Euclid*, pp. 257 – 363, în special 263 – 267, 335 – 347.

36. Aristotel, *Metafizica* Z10.1036 al0; H6.1045 a34. Proclos, în *primum Euclidis*, p. 52, obiectează la localizarea aristotelică a imaginaţiei (cu entităţi matematice) în intelectul pasiv. Cf. Mueller, „Aristotle on Geometrical Objects", pp. 156 – 171.

37. *Supra II. F.2*; V.A.1 – 2.

38. *Supra II. B.I.*

39. Aristotel, *Fizica* X4.248 alO-b7. Pe de o parte, este absurd să presupunem că un corp nu se poate mişca la fel pe un cerc sau pe o dreaptă. Pe de altă parte, trebuie să acceptăm această concluzie, deoarece dreapta şi cercul sunt incomensurabile (*ov Gv\inhyia*, ăcrbufş. râa / necomparabile, incomparabile). Aristotel neagă chiar faptul că am putea spune despre o curbă că este mai lungă decât un segment de dreapta!

40. *Supra*, II. B.2 şi II.nu.34 – 37.

41. Wieland, *Die aristotelische Physik*, pp. 187 – 202, 202 – 230.

42. Aristotel, *Anal. sec.* A7.75 a38-b8.

43. *Metafizica* I1.1053 a24 – 30: <xei să convexe? to UEtpov / măsura este întotdeauna continuă /.

44. Douglas, *Purity and Danger*, *passim*; Leach, „Anthropological Aspects of Language: Animal Categories und Verbal Abuse", în *Mythology*, ed. Maranda, pp. 39 – 67; 47: „Tabuul împiedică recunoaşterea acelor părţi din continuumul care separă lucrurile".

45. *Infra* n. 48.

46. *Supra* n. 39.

47. *Metafizica* A1.983 al6; *Fizica* H4.248 al8; *supra* n. 39 şi III.n.109.

48. Aristotel, *Anal sec*. A5.74 al6-b4, în special al9 – 25; cf. comentariile lui Heath, *Mathematics în Aristotle*, pp. 41 – 44, şi Livesey, „Metabasis", pp. 47 – 48.

49. *Supra* II.n.35.

50. *Metafizica* E1.1026 a23 – 7; M².1077 a9 – 10; Heath, *Mathematics în Aristotle*, pp. 223 – 224, se gândeşte la un fel de algebră.

51. *De gener*. *et corrupt*. B5.332 b6 – 335 al5; sau *Etica nic*. E3 – 5.113 lal? – 1134 al5; sau, din nou, Aristotel foloseşte în scrierile logice scheme literale cu reguli stricte de operare. Transformarea elementelor în *Meteorologia* este de fapt un fel de grup abelian. Este

posibil ca Aristotel să se refere atât la formalismul matematic, cât şi la cel nematematic – în măsura în care este formalism – ca la o „matematică universală".

52. *Fizica E.225 bl5*: oti ovkeoxi kivticieox; lavnenţ *ov* & *k* tevececcx; yeveok; oijă eXcoţ ueâapcă. fjţ UEtapoăr) / căci nu există o mişcare a mişcării, şi nicio naştere a naşterii, şi nici pe de-a-ntregul o schimbare a schimbării /. Poate că Aristotel are în vedere eroarea autore ferinţei.

53. Neugebaur, *A History of Ancient Mathematical Astronomy* 2: 677 – 680; I. Thomas, *Greek Mathematical Texts* 1: 14 (din comentariul lui Simplicius la *De caelo*).

54. *Archimedes*, ed. Heath, supliment, pp. 7, 13 – 14

(„a investiga problemele matematice folosind mecanica”). Arhimede face distincţie între investigaţie şi demonstraţie, dar crede că prima are valoare universală, meritând să fie adusă la cunoştinţă.

55. *Ibid.*, pp. 151 – 188, în special 154. Abia în secolul al XVII-lea s-a recunoscut că mişcareea circulară, chiar uniformă fiind, este accelerată.

56. Oresme, *Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum* 1.21, în *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions*, ed. Clagett, pp. 225 ş. urm. Oresme vorbeşte alternativ despre curbe şi mişcări uniform neregulate şi neregulat neregulate. Clagett crede (p. 450) că el a aflat de spirala lui Arhimede dintr-o compilaţie medievală. Despre Descartes şi spirale, v. *supra* V.B.5.

57. Miethke, *Ockhams Weg*, pp. 245 – 260; Livesey, „Metabasis”, pp. 333 – 357. Şi Livesey arată cum, în secolul al XIV-lea, din ce în ce mai multe ştiinţe intră în categoria de *scientiae mediae*.

58. Despre precedentele antice (cwi Xoc; / simplu / la stoici; Galenus, Philoponos), v. Sambursky, *Dasphysikalische Weltbild*, pp. 423 – 430; surse medicale: McVaugh, „The Medieval Theory of Compound Medicines”; *id.* „Arnold of Villanova and Bradwardine’s Law”, pp. 56 – 64; alte surse: A. Maier, „Die Struktur der materiellen Substanz”, *Studien* 3: 3 – 35; *id.* „Die Calculationes des 14. Jahrhunderts”, *ibid.*, p. 263; E. Sylla, „Medieval Quantifications of Qualities: The Merton School”, pp. 9 – 39, în special 12 – 24.

59. Grigore din Rimini, *Lectura* 1 d.17 q.2, ed. Trapp, 2: 321: „secundum proprietatem sermonis loquendo nulla forma augmentatur nec intensive nec extensive, sicut satis bene probat ratio, nec etiam suspicit magis et minus… quoniam forma, verbi gratia albedo, non fit magis albedo quam fuit prins” / vorbind potrivit proprietăţii limbii, nicio formă nu sporeşte, nici intensiv, nici extensiv, cum confirmă îndeajuns de bine raţiunea, neper-cepând [nimic] în plus sau în minus… căci forma albedo, *de* exemplu, nu

devine mai albedo decât *a* fost înainte /. În această chestiune el rezumă foarte detaliat soluţiile uzuale (teoria succesiunii, teoria adiţionării).

60. A. Maier, „Das Problem der intensiven Grosse", în *Zwei Grundprobleme*, pp. 3 – 43.

61. Duhem, *Sisteme* 7: 462 ş. urm.; A. Maier, *ibid.*, pp. 44 – 58, neagă, contrar lui Duhem, orice legătură între problematica privitoare la *intensio et remissio* şi *latitudo formarum*. Trebuie subliniat că aşa-numita teorie a adiţionării nu a necesitat un angajament scotist; de ex. Grigore din Rimini, *supra* n. 59.

62. Sylla, „Medieval Concepts of the Latitude of Forms: The Oxford Calculators", pp. 223 – 283, în special 278; *id.* „Medieval Quantifications" (*supra* n. 58).

63. Oresme, *De configurationibus* 1.4, ed. Clagett, p. 176: „Et quamvis qualitas super-ficialis ymaginetur per corpus, et non contingat esse vei ymaginari quartam dimensionem, tamen qualitas corporalis ymaginatur habere duplicem corporeitatem: unam veram ad extensionem subiecţi secundum omnem dimensionem, aliam vero solum ymaginatam ab intensione ipsius qualitatis infinities replicabilem secundum multitudinem superficierum subiecţi". / Şi deşi calitatea suprafeţei imaginate prin intermediul corpului nu este sufi

cientă pentru imaginarea celei de-a patra dimensiuni, calitatea corporală este totuşi imaginată ca având dublă corporalitate: una adevărată, ţinând de extensia subiectului, potrivit întregii dimensiuni, iar alta, doar imaginată, pornind de la însăşi intensitatea calităţii, reproductibilă la infinit potrivit mulţimii suprafeţelor subiectului, „Corpul" astfel integrat peste acele *superficies* ale tuturor corpurilor va avea, bineînţeles, un *volumen*; dar va avea şi *o figura* definită? Despre cele „două corpuri" în teoria politică medievală, v. *supra* IV. D.5 şi IV.n.223.

64. Murdoch, „*Mathesis*", pp. 238 – 246, în special 242 ş. urm.

65. Ioannes de Râpa, *Quaestio de gradu suprema*, ed. Combes şi Vignaux, pp. 143 – 222 (şi *supra* II. D.2), şi Murdoch, „*Mathesis*”. Despre Kant, v. *infra* VI. A.2. Dizertaţia Anne-liesei Maier despre categoria realităţii la Kant şi problema mărimilor intensive i-au putut îndrepta ulterior interesul către originile scolastice ale acestei noţiuni şi către ştiinţa medievală.

66. Crosby, *Thomas Bradwardine*, *His Tractatus de Proportionibus*: *Its Significance for the Development of Mathematics*, p. 112; A. Maier, *Die Vorläufer Galileis*, pp. 86 – 100; Murdoch, „*Mathesis*”, pp. 225 – 233; Clagett, *Mechanics*, pp. 421 – 503. E adevărat că, „Dată fiind convenţia medievală a expresiei, soluţia lui Thomas Bradwardine pare extrem de simplă şi directă: dublând viteza, se dublează şi raportul forţă-rezistenţă” (Murdoch şi Sylla, „The Science of Motion”, în *Science in The Middle Ages*, ed. Lindberg, p. 233). Pe de altă parte, este raportul unui raport, mai degrabă decât un simplu raport.

67. Nicolaus Cusanus, *De docta ign*. 2.4; 6, ed. Wilpert, 1: 44 – 46, 48 – 50 (34 – 38); *supra* II. D.3.

68. A. Maier, *Metaphysische Hintergrunde*, pp. 308 – 402, în special 402.

69. Kepler, *Harmonices Mundi Libri V* 5.9 prop. 49, în *Gesammelte Werke*, ed. Caspar, 6: 360 – 363. Cf. Koyre, *The Astronomical Revolution*, pp. 256 ş. urm. (model fizic), 326 – 343 (*Harmonices*); Koestler, *The Sleepwalkers*, pp. 388 – 398. De notat: Kepler, *Harmonices I* prop. 1 – 49, pp. 20 ş. urm., foloseşte cartea X a lui Euclid pentru a distinge gradele de „cunoaştere” (*ştire*) ale figurilor geometrice, ceea ce echivalează cu posibilitatea măsurării sau construirii lor cu rigla şi compasul. Esenţa armoniilor (exprimată prin proporţiile raţionale dintre poligoane), prin comparaţie cu corpurile perfecte, constă în faptul că ele exprimă mişcarea-în-timp (muzica). Kepler vedea elipsa ca pe o figură mai puţin perfectă decât cercul. Merită de asemenea observat că arhitectura barocă a folosit figurile eliptice mai mult decât oricare perioadă anterioară. Wolflin, *Renaissance undbarock*, pp. 45 – 52. Ea exprimă

un nou sens al armoniei dinamice sau al „unităţii în diversitate”.

70. Klein, *Greek Mathematical Thought*, pp. 150 ş. urm. V. şi Bochner, „The emergence of Analysis in the Renaissance and After”, pp. 11 – 56, în special 22 – 25 (operaţii cu numere reale).

71. Descartes, *La Geometrie* 1, AT, 6: 370; Klein, *Greek Mathematical Thought*, pp. 197 – 211, în special 210, arată că „imaginaţia” geometrică corespunde formei reale a corpurilor care ne afectează simţurile. Pentru Descartes, „geometria” este înainte de orice o geometrie constructivă. V. şi Mahoney, *The Mathematical Career of Pierre de Fermat (1601 – 1665)*, p. 44. Despre limitările lui Descartes, v. Belaval, *Leibniz*, pp. 291 ş. urm.

72. Vuillemin, *Mathématiques et metaphysique chez Descartes*, pp. 79 – 98 (clasificare, construcţie), 35 – 55 (spirale). Toricelli şi alţii se ocupaseră *in extenso* de spirale. Despre liberalizarea mijloacelor de construcţie în secolul al XVII-lea (Viele, Kepler) şi despre clasificarea lui Descartes, v. şi Bos, „Arguments on Motivation in the rise and Decline of a Mathematical Theory: The Construction of Equations, 1637-o. 1750”, pp. 331 – 380 (trecând în revistă sursele greceşti, nici el nu face distincţie între mişcare şi mişcarea-în-timp).

NOTE

297

73. G. Martin, *Leibniz*, pp. 57 – 65.

74. Boyer, *The History of the Calculus and Its Conceptual Development*, p. 212.

75. *Dissertatio de arte combinatoria* (1666), GP, 4: 27 ş. urm., în special 43 ş. urm.; cf. GP, 7: 187; Kneale, *Logic*, pp. 325 – 327; Schmitt-Biggemann, *Topica universalis*: *Eine Modeligeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, pp. 186 – 211.

76. Leibniz către de Volder (1703), GP, 2: 249: „Doctrinam de Attributis quam hodie sibi formant (probabil Descartes, Spinoza, Malebranche) non admodum probo: quasi unum aliquod simplex praedicatum

absolutum, quod Attributum vocant, substanţiam constituat: neque eram ulla ego în notionibus învenio praedicata plane absoluta, aut quae conexionem cum aliis non involvant”. / Nu prea aprob doctrina despre Atribute, formulată azi de unii [...]: un fel de predicat absolut simplu, numit Atribut, constituie substanţa; dar, în noţiuni, nu găsesc niciun predicat întru totul absolut sau care să nu ascundă o legătură cu altele. / Cf. supra *W. HA.*

11. GP, 7: 191: „Cum deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus”. /Lumea apare când dumnezeu calculează şi îşi întrebuinţează mintea. / Este o notă marginală la următorul schimb de cuvinte dintr-un *Dialogus* (scris în 1677): „B. Quid turn? cogitationes fieri possunt sine vocabulis. At non sine aliis signis. Tenta quaeso an ullum Arith-meticum calculum instituere posis sine signis numeralibus”. / B. Şi atunci cum? Pot apărea gânduri fără cuvinte, dar nu fără alte semne. Rogu-te, vezi dacă poţi începe un calcul Aritmetic fără semne numerice. /

78. Cf. Leibniz către Arnauld (f.d.; mult înainte de corespondenţa menţionată), GP, 1: 81: „Habeo Machinas duas designatas, alteram Arithmeticae, alteram Geometriae provehendae... Hoc şi ad omnes figuras cogitabiles transtulerimus, non video, quid pos-sit ad usum desiderări”. / Am stabilit două Metode, una pentru progresul Aritmeticii, alta pentru progresul Geometriei... Dacă am extinde acest lucru la toate figurile imaginabile, nu văd ce ne-am mai putea dori. / Pretenţiile lui Pascal erau mult mai moderate: La Mă-chine *arithmétique*, m (Euvres *complètes*, *pp. 34*9 – 358. Cf. Goldmann, Le dieu *cache*, *pp. 25*1 – 257.

79. În latină, *machina* poate însemna orice artefact, de la simpla roată la sistemul universului. Chalcidius a tradus *Timaios* 32 c (tot koouoi) %ixyracn.e / organizarea universului), 4 ld (*fyiarr\aaq* se to *năv* / organizând întregul) ca „istam machinam visibilem” / acest mecanism vizibil /; „coagmentataque mox universae rei machina” / mecanismul universal recent sporit /; ed. Waszink şi

Jansen, în *Plato Latinus*, ed. Klibansky, 4: 25.7; 36.18; şi comentariul, p. 301.19 (*mundi machinam*). Se poate astfel justifica faptul că metafora a fost în mod special favorizată de Şcoala de la Chartres; Stock, *Myth and Science in the Twelfth Century*: *A Study of Bernard Silvester*, pp. 74 (*machina Fortune* – însemnând acelaşi lucru ca *rotafortunae*, roata norocului), 199 (*machine corpore*), 208. Întrebuinţări ulterioare: de ex. R. Bacon, *Quaestinones supra libros quatuor physicorum*, ed. Delmore, în *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* 8: 201.2 – 3: „ordinatio corporum universi et mundi machine congruenţia, scilicet ne sit vacuum" / rânduirea corpurilor în univers şi legăturile mecanismului cu lumea – de bună seamă ca să nu rămână un gol/.

80. Cornford, *Plato's Cosmology*, p. 74 (la *Timaios* 36 c; cf. 40 c şi *Ep*. 2.312 d). Farrington, *Greek Science*, pp. 40 – 41, a susţinut despre cosmologiile presocratice – în special despre cea a lui Anaxagora – că au fost concepute „sub influenţa tehnicilor" urmărite în ateliere. Poate că în acest caz au fost un fel de „cunoaştere în act" într-un sens şi mai accentuat decât la Platon – dar tot inconştient.

81. Solia Price, „Clockwork before the Clock", pp. 810 ş. urm. *Id.*, *Science since Babylon*, pp. 49 – 70. Contra tezei sale (regulatorul ca perfecţionare a ceasului *astronomic*; nevoia măsurării timpului ca rezultat, mai degrabă decât consecinţă a ceasului mecanic).

V. Landes, *Revolution in Time*: *Clocks and the Making* of the *Modern World*, pp. 54 – 66. Importanţa măsurării timpului ca expresie a unui simţ al istoricităţii specific Europei apusene a fost elogiată de Spengler, *Untergang des Abendlandes* 1: 19, 171 – 175.

82. SwpralI.nu.25, 31.

83. Isidor din Sevilla, *Etymologia e* 13.2 – 2 (Lindsay). E interesant de văzut cum, fără intenţie, Isidor estompează diferenţele dintre teoria cantitativă a materiei la atomişti şi elementele calitative la Aristotel. Ceea ce

atomiştii considerau a fi o dovadă indirectă a existenţei atomilor – mişcările haotice ale particulelor de praf care pot fi văzute atunci când o rază de lumină pătrunde în cameră pe fereastră –, Isidor consideră a fi doar o metaforă. Ceea ce ei luau drept metaforă (literele ca elemente), Isidor ia *ad litteram*. Cele două teorii ale materiei nu sunt teorii diferite. Ambele îi păreau, poate, adevărate, deoarece cuvintele existau – şi odată cu ele *vis verbi* (*Etym*. 1.29.1).

84. Maimonide, *Călăuza* 3.13; cf. *supra* III.n.47 (Toma); Descartes, *Principiaphil*. 3.3, AT, 8.1, p. 81.

85. „Eine Maschine", cum este definită de C. Wolff, *Deutsche Meâaphysik* § 557, p. 337, „ist ein zusammengesetzes Werk, dessen Verănderungen in der Art der Zusam-mensetzung gegriindet sind… und demnach ist die Welt cine Maschine" / O maşină (de) […] este un mecanism complex ale cărui modificări se întemeiază pe felul compunerii… aşadar lumea este o maşină (de) /; citat de Schmitt-Biggermann, Machine und *Teufel*: *Jean Pauls Jugendsatiren nach ihrer Modeligeschichte*, *p. 69*.

86. *Supra* III. C.2. Oresme a făcut aluzie la această teorie (care nu îi aparţine) când a comparat mişcările sferelor cu cea a unui ceas cu regulator: Oresme, *Le Livre du ciel* 2.2, ed. Menut şi Denomy, p. 288; *Oresme*, ed. Clagett, p. 6 şi n. 10; White, *Medieval Technology and Social Change*, *pp*. 125, 174.

87. *Supra III.n.167*.

88. Nahmanide, *Perush hatora* la Gen. 1: 9, ed. Chawel, 1: 14: aerul, şi nu focul, este cel mai subtil element; locul său privilegiat s-ar cuveni să fie deasupra focului; hotărârea divină îl ţine dedesubtul focului. Cf. Funkenstein, „Nachmanides", p. 45 (miracole ascunse).

89. Descartes, *Discours* 5, AT, 6: 42 – 44; cf. *Principia* 3.46, AT, 8.1, pp. 101 ş. urm. Despre teoria carteziană a vârtejurilor, cf. Alton, *The Vortex Theory*, pp. 30 – 58. Cât priveşte „cariera" ei ulterioară, Alton arată că teoria nu a fost dezminţită; s-a estompat pur şi simplu pe măsură ce savanţii şi-au pierdut încrederea în ea.

90. *Supra* IILE. 1.

91. Aristotel, *Poetica* 145 lbl-10

92. Descartes, *Principia* 4.204, AT, 8.1, p. 327.

93. Proclos, *în Timaeum* 1.382 (citindu-i pe Porphyrios şi Iamblichos contra lui Plutarh şi Atticus). Cf. şi *supra* nu. 34 (mişcare imaginară) şi 36 (abstracţie).

94. Guelinex, *Annotationes adethicam* tr. I.S.2 § 2, p. 33 n. 19, în *Operaphilosophica*, ed. Land 3: 211 – 212; Specht, *Commercium*, pp. 173 – 174 n. 97.

95. Landes, *Revolution in Time*, pp. 39 – 44.

96. Arnauld, *La Logique ou l'art de penser* 1.9, trad. Dickoff şi James, p. 69.

97. Hugo de St. Victor, *De Sacramenti* prol. 2.3, Migne, PL 176: 183 – 184; *De scripturis* 2, Migne, *PL* 175: 11.

98. De ex. la Filon, *De opificio mundi* 3.13 – 3.14, ed. Cohen şi Wendiand. Faptul că lumea a fost creată dintr-odată a fost susţinut, în vechea exegeză iudaică, de rabinul Nehemia (*Genesis Rabba* 12.3, ed. Theodor şi Albeck). Numai derivatele (*toladot*) au apărut succesiv timp de şase zile.

99. *Supra* II. G.2.

NOTE

299

100. *Ibid*.

101. Monadele sunt eterne prin natura lor, adică nu suferă procese de înfiinţare (generare) sau dezintegrare (corupere). Numai Dumnezeu le poate crea din nimic ori anihila. Prin definiţie, lumile posibile trebuie să aibă aceeaşi proprietate. Dacă una dintre monadele ei este îndepărtată, o lume posibilă nu se schimbă: se transformă *ipsofacto* în altă lume. „Creaţia în timp" e la fel de lipsită de sens ca „anihilarea", dacă timpul este o simplă structură de referinţă între monade sau între predicatele monadelor (*supra* II. H.4). Leibniz a rămas prin urmare fidel propriei versiuni de *creatio continua*. El vorbea despre „Fulgurations continuelles de la Divinite de moment a moment" / Fulguraţii continue de la Divinitate

[venite] clipă de clipă /(*Monadologie* § 46, GP, 6: 614) ca sursă a fiinţelor, sau uneori despre emanaţie (*Eclaircissement des difficultes* etc. GP, 4: 553) ca modalitate a creaţiei perpetue. Aristotelicienii medievali susţineau de asemenea că lumea este eternă prin natura ei, chiar dacă a fost creată de Dumnezeu; unii chiar i-au atribuit această concepţie lui Aristotel.

102. Schofield, *Mechanism and Materialism*: *British Na*tural *Philosophy in the Age of Reason*, în special pp. 40 – 86 (iatromecanică).

103. *Supra IV. A.l.*

104. Smith, *The Wealth of Nations* 1.2, ed. Cannon, p. 13 (înclinaţie către troc).

105. *De uno principio*, în *Opere* 2: 32 „Quare adhuc Cameadem de iustitia an sit rebus humanis, aequis momentis în utramque partem dissertare adhuc Epicurum, Nicolaum Machiavellum *De principe*, Thoman Obbessium *De cive*, Benedictum Spinosam *in Theologo politico* et nuper Petrum Baylaeum în magno *Dicţionario* gallice conscripto, illa obstrudere vulgo audias: ius utilitate destimări, temporique locoque servire; imbecillos postulare ius aequum; at «in summa fortuna», ut Tacitus alt, «id aequius quod vali-dius». Ex quibus colligunt et concludunt metu conţineri societate humanam, et leges esse potentiae consilium, quo imperitaie multitudini dominetur”. / Până acum, această problemă – dacă există dreptate în cele omeneşti – a fost dezbătută de Carneade şi Epicur la locul şi în momentul potrivit, de Niccolò Machiavelli în *Principele*, de Thomas Hobbes în Despre *cetăţean*, de Benedict Spinoza în [*Tratatul*] *teologico-politic* şi, de curând, de Pierre Bayle în marele *Dicţionar*, scris în franceză; să auzi ce impresie fac toate acestea asupra poporului: dreptatea se socoteşte după folos; [ei] devin sclavii timpului şi locului; cei slabi cer drepturi egale; dar, cum zice Tacitus, „în momentele cele mai grele, cine este mai puternic are dreptate. Pe acestea le adun şi conchid că societatea omenească se abţine de frică şi că judecata celor puternici face legile prin care ei devin

stăpânii mulţimii neştiutoare. / Cf. şi *SN* § 1109, în care Vico consideră justificată credinţa în rolul călăuzitor al Providenţei în progresul instituţiilor omeneşti; pe Epicur, Hobbes şi Machiavelli, care credeau în „hazard", şi pe Zenon şi Spinoza, care credeau în „destin", Vico îi consideră dezminţiţi. Distincţia este importantă: ori cât ar fi de determinist, Hobbes i-a părut lui Vico un filosofai „hazardului" din cauza insistenţei cu care a abordat caracterul arbitrar al instituţiilor omeneşti. Cf. Hugo Grotius, *De iure belii acpacis* 1, prolegomena 2, p. 2; 16, p. 10.

106. Guthrie, *History of Greek Philosophy* 3: 55 – 147.

107. Cf., însă, Strauss, *Natural Right and History*, pp. 188 ş. urm., care consideră că principalele deosebiri sunt: (i) cea dintre interesele pur etice şi cele în special politice; (II) adeziunea lui Hobbes la un nou concept ai dreptului natural. Prima deosebire este pur şi simplu una de intenţie; cea de-a doua nu este convingătoare.

108. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*; Sambursky, *Das physikalische Weltbild*, pp. 328 – 335, în special 334; Zeller, *Die Philosophie der Griechen* 3.2: 390 – 429 (în special 408, 421 şi n. 5).

109. Zeller, *ibid*. 3.2: 455, 471 n. 1; cf. Gassendi, *infra* n. 113. Despre teoria motivaţiei, v. şi Schwarz în *Charakterkopfe aus der Antike*, ed. Stroux, pp. 149 ş. urm. (etică); de asemenea Kafka şi Eibl, *Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit*, pp. 58 – 67 (presupoziţii comune la Epicur şi stoici; acestea sunt motivele pentru care a fost uşor să se considere în mod eronat că la Hobbes doctrina afectelor este de origine stoică).

110. *Supra II.n.56*.

111. Diogene Laerţiu, 10.150, în H. Usener, *Epicurea* (Leipzig 187), p. 78.8. Despre istoria convenţionalismului în Antichitate, v. Strauss, *Natural Right and History*, pp.

81 – 119.

112. Edward, conte de Clarendon, *A Brief Survey* of the *Dangerous and Pernicious Errors to Church and State în Mr. Hobbes' Book Entitled Leviathan*, p. 2.

113. Planurile literare ale lui Gassendi de a-l face pe Epicur „acceptabil" datează din 1631: v. Rochot, *Les Travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'Atomisme*, pp. 31 ş. urm. În 1647 i-a apărut lucrarea *De vita et moribus Epicuri*, iar în 1649 comentariul la cartea X a lui Diogene Laerţiu. Principalele lui poziţii şi proiecte erau bine cunoscute în acea vreme. Prima întâlnire a lui Hobbes cu Gassendi (via Mersenne) a avut loc în timpul şederii sale, în anii 1634 – 1637. „Primul opuscul" a fost probabil scris înainte, dar interesul pentru problemele legate de senzaţie, primul contact cu *Dialogo* (Galilei) au avut loc în această perioadă crucială. O oarecare contribuţie s-a putut datora întâlnirii cu epicurismul modern. Cât priveşte data compunerii „opusculului", v. Watkins, *Hobbes' Sistem ofideas*, pp. 40 – 46. Despre influenţa lui Gassendi (şi Epicur) în Franţa, v. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, pp. 85 – 168. Cf. şi *supra* n. 112.

114. Cf. Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, pp. 282 – 285, 327; Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture*, pp. 429 – 430; şi Lasswitz, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, pp. 150 – 154, 172 – 173.

115. Pierre Gassendi, *Syntagma philosophicum* t. 2 par. 3, p. 754. Filosofia socială a lui Gassendi este aşadar mult mai limpede decât reiese din interpretarea lui Borkenau, *Der Ubergang vom feudalen zum burgerlichen Weltbild*, pp. 430 – 434. Cf. Sarasohn, „The Influence of Epicurian Philosophy on Seventeenth-Century Political Thought: The Moral Philosophy of Pierre Gassendi".

116. Gassendi, *Sunt. phil.*, p. 795: „Itaque quicquid sit de illa seu suppositione, seu fictione status, în quo seu Epicurus, seualii vixisse aliquando dicunt primos hominos, tam esse protecto vidatur lipsa societas hominum, quam illorum est origo, antiqua; ac non e o quidem solum et

modo, quo bruta generis eiusdem sociabilia inter se sunt; venim illo etiam quo quatenus sunt et intelligentes, et ratione praediţi, agnoscunt non posse ullam inter se societate esse securam, nisi ea conventionibus, practique mutuis costabitur". / Astfel, oricare ar fi starea în care Epicur sau alţii presupun sau îşi imaginează că au trăit primii oameni, asocierea oamenilor pare tot atât de veche pe cât le este originea; şi nu numai în felul în care animalele aparţinând unei rase se asociază unele cu altele, ci în măsura în care oamenii, dacă sunt inteligenţi şi înzestraţi cu raţiune, recunosc că nu poate exista între ei o asociere sigură în afara celei constituite prin convenţii şi tratate mutuale. / Chiar după trecerea de la scepticism la epicurism, deşi nu era atomist, Gassendi a continuat să insiste, la fel ca Hobbes, asupra structurii *ipotetice* a ştiinţei. Cf. Gregori, *Sectti-cismo e Empirismo*: *Studio su Gassendi*, în special pp. 179 ş. urm. Cf. şi Popkin, *Scepticism*, pp. 100 – 112, 145 – 154.

117. Printre comentatorii moderni ai lui Hobbes, Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*: *Hobbes to Locke*, pp. 17 – 29, subliniază cel mai mult acest aspect al stării naturale.

NOTE

301

118. Afirmaţiile lui Hobbes au revizuit frecvent interpretările date doctrinelor etice şi politice. Taylor, „The ethical Doctrine of Hobbes", pp. 406 – 424, a interpretat teoria obligaţiilor şi, de asemenea, accentul pus pe *mala per se* aproape ca prefigurare a imperativului categoric la Kant, în timp ce Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*: *His Theory of Obligation*, a preferat să vadă în legile naturii propuse de Hobbes precepte divine. Pentru discuţie, v. S.M. Brown, „The Taylor Thesis", în *Hobbes Studies*, ed. K.C. Brown, pp. 31 – 34, 57 – 71; şi Watkins, *Hobbe*s' *Sistem ofideas*, pp. 85 – 89. Sugerez din nou că atât caracterul absolut, cât şi cel relativ al obligaţiilor nu sunt decât aspecte ale noţiunii – geneza naturală a obligaţiilor pretinde atât impunerea lor ca liant absolut,

cât şi relativizarea valabilităţii lor *in praxi*. La Hobbes, această viziune despre mediere între modele teleologice şi mecaniciste se apropie de cea a lui Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, pp. 7 ş. urm., 12 – 23, 51 ş. urm., 176 ş. urm.

119. Thomas Hobbes, *De corpore* 3.15 – 16, în *Operaphilosophica quae Latine scrip-sit omnia*, ed. Molesworth, vol. 1. Despre formarea noţiunii în scrierile care precedă *De corpore*, cf. Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, pp. 294 – 303. Cf. şi Watkins, *Hobbes' Sistem ofideas*, pp. 120 – 137 (cauzalitate şi voliţiune). Legătura cu Leibniz fusese remarcată de Honigswald, *Hobbes und die Staatsphilosophie*, pp. 81 – 83.

120. El nu a făcut totuşi distincţie între inerţia circulară şi cea rectilinie; Brandt, *Hobbes*, pp. 303 ş. urm. Nici Galilei nu a făcut această distincţie.

121. „Semnele naturale", aflăm *din De corpore* 1.2.2, sunt acele lucruri ce pot fi utilizate pentru a semnala alte lucruri care le urmează cu regularitate. Dar Hobbes ne previne contra oricărei deducţii de asemenea regularităţi pornind de la semne (*ibid*. 1.5.1): norii pot fi semn de ploaie, dar nu o prezic. Doar un act arbitrar face din asemenea semne (ambigue) „nume" univoce (*ibid*. 1.2.4), şi totuşi raportul cauzal obiectiv garantează o aproximaţie grosieră a ordinii lucrurilor prin sistemul nostru de nume. La Hobbes, exact aceeaşi structură pătrunde în epistemologia şi teoria ştiinţei. Noi nu percepem lucrurile în sine, ci doar fantasmele lor; totuşi, credinţa lui Hobbes în stricta înlănţuire a cauzelor materiale ne garantează cunoaşterea lumii exterioare. Adevărul este uneori văzut ca proprietate a propoziţiilor doar în virtutea utilizării adecvate a numelor; alteori se bazează pe intuiţia fundamentală. Teoria ştiinţei sublinia uneori începuturile tetic-arbitrare ale ştiinţei (de la definiţii), alteori începuturile ipotetic-experimentale. Cf. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nellaformazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, în special pp. 194 – 215. În loc

să vedem asemenea afirmaţii ca expresii ale unor faze complet distincte de dezvoltare, le putem privi, fără să negăm schimbările de accent, ca aspecte ale următoarei stări de lucruri: deşi există o concordanţă generală între fantasme şi lucruri, ea nu este o relaţie biunivocă; concordanţa este garantată de stricta cauzalitate materială din univers; sarcina cunoaşterii sistematice este uneori să elimine „numele" sau conexiunile dintre nume eronate ori superflue, alteori să anticipeze (deducă) noi conexiuni. Limbajul şi ştiinţa îşi au originea *în* natură, deşi sunt complet arbitrare. Limbajul poate ajuta la „înţelegerea" naturii doar când devine univoc în mod arbitrar.

122. *De corpore* 1.3.2 – 4 (propoziţia ca relaţie între două naturi – motiv pentru care *copula* este redundantă).

123. *De corpore* 2.7.1. Despre principiul anihilării în Evul Mediu, v. *supra* III. B.3. Importanţa anihilării în epistemologia lui Hobbes şi în teoria socială – ca precondiţie a reconstituirii – a fost subliniată de Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, pp. 16 – 17, 84 – 85. Descartes: *supra* III. D.3. Pentru Boyle, concepţia conform căreia „tot restul universului ar fi anihilat" reprezintă un criteriu de distingere a calităţilor primare de cele secundare: *Origins of Forms and Qualities According to the Corpuscular Philosophy*, în *Works* 3: 22 – 23.

124. *Supran*. 118.

125. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Oakeshott, p. 5. Analogia cu trupul omenesc nu urmăreşte să arate că statul este un corp natural, ci o imitaţie a acestuia, la fel cum actul constitutiv, contractul, „seamănă cu *acelfiat*, sau *eu să facem omul*, rostit de Dumnezeu în timpul creaţiei" (*ibid.*)

126. Prin care „natura" se deosebea de societate potrivit senzaţiilor diferite pe care le genera: Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen undkomern*, pp. 325 – 329; cartea mai este foarte utilă în descrierea detaliată a genezei şi fundalului controversei, în

pofida vocabularului accentuat hegelian. V. şi Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, trad. Mannheim, 1: 148.

127. *De cive* prefaţă, *English Works* 2: XIV: „Căci totul este înţeles prin cauze constitutive. Aşa cum într-un ceas, sau altă mică maşinărie de acelaşi fel, materialul, forma şi mişcarea rotiţelor nu pot fi cunoscute decât dacă e desfăcut în bucăţi şi examinat; la fel, pentru a cerceta îndeaproape drepturile statelor şi obligaţiile supuşilor, e necesar… să fie considerate ca şi cum ar fi anulate”.

128. *SuprdlU.ti. 107* (Clauberg).

129. *Supra* II.El; Gueroult, *Spinoza* 1: 529 – 556.

130. Spinoza, *Ethica 2* prop. 13 Ierna 4; şi *supra* II.n.178.

131. Supra ILN.179.

132. Spinoza nu defineşte însă explicit societăţile drept corpuri fizice; cea mai apropiată expresie în acest sens o găsim în *Tractatus theologico-politicus* 3, Van Vloten-Land, 2: 124: „Ad quod nullum certium medium ratio et experientia docuit, quam societate certis le-gibus formare certamque mundi plagam occupare et omnium veres ad unum quasi corpus, nempe societatis, redigere”. / Raţiunea şi experienţa nu ne învaţă niciun lucru sigur prin care societatea să se formeze după anumite legi, să ocupe o anumită parte a lumii şi să strângă forţele tuturor într-un singur corp – al societăţii, de bună seamă. / Totuşi, analiza noastră a arătat că orice corp individual separat de ansamblul universului este corp doar în sens relativ.

133. *Epistula* 24, Van Vloten-Land, *Opera* 3: 107: „Unde sequi videtur sicut corpus humanum ex millenis compositum est corporibus ita etiam humanam mentem ex mille-nis constare cogitationibus; el, quemadmodum humanum corpus în millena resolvitur, unde componebatur, corpora, şic etiam mentem nostram, ubi corpus deserit, în tam multiplices, ex quibus constabat, cogitationes resolvi”. / De aici rezultă că, aşa cum corpul omului este făcut din mii de substanţe, tot astfel mintea omului este alcătuită din mii de gânduri; şi aşa cum corpul omului se descompune în miile de substanţe din care a fost

făcut, tot astfel mintea noastră, când părăseşte corpul, se descompune în tot atâtea gânduri din câte era alcătuită.

134. Despre teoria pasiunilor şi consecinţele acesteia asupra teoriei politice la Spinoza, v. Wernham, *Spinoza*: *The Political Works*, pp. 6 – 11. Lipsa oricărei referinţe la teoria corpurilor (Spinoza) este singura omisiune a acestei excelente analize. V. şi Wartofsky, „Action and Passion: Spinoza's Construction of a Scientific Psychology", în *Spinoza*: *A Collection of Criticai Essays*, ed. Grene, pp. 329 – 353.

135. *Supra* IV. A.l.

136. Wernham, *Spinoza*, pp. 28 – 35. În lucrarea *Political Theory of Possessive Individualism*, Macpherson prezintă analiza statului (Hobbes) ca apropiindu-se de analiza marxistă a structurii antagonice a societăţii burgheze. Cu siguranţă, Spinoza oferă o analogie mai bună. Analiza marxistă a statului modern include statul printre membrii antagonici ai societăţii. Statul burghez *pare* să fie doar întruparea aspiraţiilor colective şi să se afle deasupra antagonismului din societate. În fapt, el este gardianul dreptului de a se

NOTE

303

Împotrivi, adică de a exploata radical, ca niciodată până atunci. Separaţia dintre stat şi societate este un mit burghez. Marx, *Zur Judenfrage*, în *Die Fruhschhften*, ed. Landshut, pp. 171 – 207 (cu o puternică aplecare spre dialectica hegeliană a fiinţei şi aparenţei – *Sein und Schein*).

137. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* prefaţă şi cap. 7.

138. Spinoza însă presupune (*Ethica* 3 prop. 58; 4 prop. 35 – 37) că un om, cu cât este mai înţelept, cu atât recunoaşte similitudinile şi similitudinile de interese dintre el şi semenii săi.

139. *Tractatus politicus* cap. 8, ed. Wernham, *Spinoza*, p. 379.

140. *SN* § 335, citat în Wernham, *Spinoza*, p. 343.

141. *Supra* Hn.6.

142. Manuel şi Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, pp. 150 – 180; Fel-don-Eliav, *Realistic Utopias*.

143. Campanella, *Atheismus triumphatus*, p. 20; cf. introducere la *Metafizica*, ed. Di Napoli, 1.22 şi de asemenea 3.114: „Qui vero negant religionem, sunt indocti, sophistare, ac sceleşti, exitium mundi, et Aristotelici, Sadducei, Averroistare, Epicurus et Machiavellus". / Cei care neagă religia sunt ignoranţi, sofişti, nelegiuiţi chiar, pierzania lumii, precum aristotelicienii, saducheii, averoiştii, Epicur şi Machiavelli. / Cf. lista aderenţilor (Vico) la *rai-son d'état* (*supra* IV.n.3). Trebuie adăugat că *Metafizica* lui Campanella a avut o oarecare influenţă asupra lui Vico; cf. K. Werner, *Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*, p. 145 (doctrina despre *primalitates*: *posse*, *nosse*, *velle*).

144. Meinecke, *Die Idee der Staatstrason in der neueren Geschichte*, pp. 115 – 129.

145. Despre eshatologia „ştiinţifică" la Campanella, v. şi Doren, „Campanella als Chiliast und Utopist", în *Kultur und Universalgeschichte*, pp. 242 – 259; şi Bock, *Thomas Campanella, politisches Interesse undphilosophische Spekulation*, pp. 229 – 298, în special 265 ş. urm.

146. *Supra* I.n.17.

147. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, *Werke*, ed. Weichschedel, 10: 299, 319 (frumuseţe), 325, 473, 544.

148. *Ibid*. § 77, 10: 526.

VI

Concluzie: De la teologia laică la Iluminism.

A. KANT

305

A. KANT ŞI DE TEOLOGIZAREA ŞTIINŢEI

1. Justificarea unei digresiuni

Indiferent dacă se acceptă sau nu presupunerea existenţei unei teologii laice în secolul al XVII-lea, cel puţin am dovedit existenţa unui idiom specific, sau discurs, în

care preocupările teologice erau exprimate în termenii cunoaşterii seculare, iar preocupările ştiinţifice în termeni teologici. Teologia aproape că a fuzionat cu celelalte ştiinţe. Am încercat să arunc o oarecare lumină asupra neasemuitei texturi a acestui idiom universal comparându-l cu preocupări teologice sau cu moduri de judecată anterioare.

În cele din urmă, teologii laici din secolul al XVII-lea (dacă îşi merită într-adevăr acest nume) au făcut loc unei noi generaţii de *savants* a căror poziţie a fost deseori antiteologică, uneori şi antireligioasă, sporadic chiar ateistă.1 Ca şi cum teologia laică din secolul al XVII-lea era condamnată să-şi sape singură groapa întrucât a subliniat adesea, deşi ambiguu, autosuficienţa lumii şi autonomia omenirii. Immanuel Kant nu a fost nici cel mai radical, nici cel mai reprezentativ filosof al „Iluminismului". Cu toate acestea, străduania lui necontenită de a elibera metafizica şi ştiinţa de bagajul lor teologic şi de a dezvolta o teorie etică în care fiinţele omeneşti să-şi fie proprii legiuitori supremi a fost cea mai sistematică şi mai complexă. Deşi depăşeşte cadrul cronologic al studiului nostru, tentaţia de a adăuga câteva remarci demersului critic poate fi justificată prin aceea că, îndepărtându-l pe Dumnezeu de la atribuţiile metodologice, a fost şi primul care le-a înţeles şi le-a formulat integral. Nu interpretez istoria gândirii din secolele XVII şi XVIII ca un preludiu la Kant. Uneori Kant a eşuat în a urma câteva din cele mai promiţătoare drumuri deschise de aceasta. Totuşi, urmărindu-şi programul de de teologizare a ştiinţei, Kant a formulat multe din presupunerile şi aporiile teologilor laici mai bine decât o făcuseră ei.

2. Determinarea completă

La Kant, respingerea tuturor dovezilor existenţei lui Dumnezeu se bazează pe demolarea funcţiilor metodologice ale conceptului de Dumnezeu în orice înţelegere viitoare a naturii. Asemeni câtorva predecesori raţionalişti, Kant şi-a dat seama că ideea raţionalităţii (sau inteligibilităţii) *absolute* a „totalităţii lucrurilor".

— V. nu. 1 – 21 la pp. 316 – 317 (n.ed.).

cere şi presupune aşa-numitul principiu al „completei determinări” (*durchgängige Bestimmung*) a tot ce există.2 La Kant distincţia dintre „determinabilitatea” logică a unui *concept* şi „determinarea” transcendentală, consecventă, a unui *lucru* poate fi ilustrată după cum urmează: un număr raţional este întotdeauna complet construit cu ajutorul a două numere întregi. Un număr iraţional, deşi nu poate fi niciodată complet construit, este întotdeauna construibil cu orice precizie dorită. La întrebarea: „Este cea de-a n-a cifră după virgula numărul *41*”, răspunsul este întotdeauna da *sau* nu; pot construi numărul iraţional până la a *n-a* zecimală şi să îi determin valoarea. Dar numărul iraţional în sine nu este niciodată complet determinat (cel puţin din punct de vedere intuiţionist) – altfel spus: complet construibil. Sau să considerăm alt exemplu. La întrebarea dacă Napoleon a avut un strămoş musulman, răspunsul este hotărât dinainte, da sau nu, chiar dacă în practică s-ar putea să nu fiu niciodată în stare să îl stabilesc. Dar aceeaşi întrebare pusă în legătură cu Julien Sorel (Stendhal) nu este nici da nici nu, decât dacă întreb şi răspund arbitrar, întrucât Stendhal nu s-a pronunţat în această privinţă. Julien Sorel este *doar* concept, nefiind „complet determinat”.

Complet determinat înseamnă determinat în raport cu toate predicatele simple posibile, indiferent dacă numărul lor este finit sau infinit. Predicatele simple sunt acelea care nici nu se implică, nici nu se exclud reciproc. Monadele lui Leibniz erau construite din asemenea predicate simple. Kant le-a numit, *pace* Baumgarten, „realităţi” mai curând decât „perfecţiuni”. Ambii termeni se referă la o lungă tradiţie potrivit căreia predicatele (atributele) pozitive ale unui subiect se adaugă realităţii acestuia: cu cât are atribute mai pozitive, cu atât este mai real.3 Cum am afirmat, toate sunt prin definiţie compatibile; prin urmare, spune Kant, poate fi într-adevăr conceput un subiect ipotetic care să posede toate predicatele simple, el fiind atunci „lucrul cel mai real”, un

ens realissimum care întrupează ideea unităţii tuturor realităţilor (perfecţiunilor) – *der Imbegriff aller Realitatea*. Dar din faptul că totul este complet determinat nu rezultă că tot ce este complet determinat este un lucru. Avem tendinţa să formăm o versiune ipostaziată a presupunerii determinării complete a fiecărui „lucru". Pretinzând că un asemenea lucru poate fi conceput, nu înseamnă în niciun fel că acest *ens realissimum* – pe care raţiunea noastră „l-a ipostaziat, iar mai apoi l-a personificat" – trebuie conceput ca existând, că este o fiinţă necesară. Existenţa nu este predicat, deci nu este una din realităţile ce pot fi atribuite cu necesitate „fiinţei celei mai reale". Kant admite că alt concept, cel al fiinţei necesare (*ens necessarium*), presupune existenţa; dar acesta este un concept vid, un concept lipsit de alt conţinut. Eroarea demonstraţiei ontologice privind existenţa lui Dumnezeu, chiar în elaborările cele mai sofisticate (precum cea a lui Leâbniz), nu constă în faptul că existenţa era înţeleasă ca atribut (astfel îi este de obicei prezentată respingerea de către Kant). Ea constă mai degrabă în identificarea arbitrară, şi deci greşită, a doua concepte ale raţiunii – conceptul lucrului cel mai real şi conceptul fiinţei necesare. Demonstraţia ontologică este un caz de identificare greşită a doua idei ale raţiunii pure.

Fiind o circumstanţă mai importantă pentru preocupările noastre, Kant şi-a propus să demonstreze că principiul completei determinări, şi odată cu el con

ceptul metodologic de Dumnezeu, este în cel mai bun caz un ideal regulator al raţiunii şi nu are niciun fel de implicaţie asupra interpretării reale a naturii prin mijlocirea înţelegerii. Într-un limbaj mai recent, am putea spune că acestea nu sunt presupuneri teoretice, ci în cel mai bun caz metateoretice. Ele sunt mijloacele prin care raţiunea (*Vernuft*) pură concepe totalităţile în sine şi în componentele lor ultime, discrete, dar întru totul abstracte: lucrurile în sine sunt concepute ca fiind complet

determinate. Dar nici principiul completei determinări, nici conceptul unei „sume a tuturor realităţilor” nu este o parte a experienţei noastre despre natură (*Erfahrung*). Şi nici nu sunt necesare pentru înţelegerea şi structurarea experienţei, cum sunt categoriile înţelegerii. Interpretarea experienţei nu cere construirea unor predicate absolut simple şi a unor lucruri-în-sine cărora asemenea predicate simple să le fie inerente. Chiar Leibniz admitea acest lucru. Predicatele simple şi suma lor sunt pure abstracţiuni. Raţionalitatea şi coerenţa experienţei noastre – adică a naturii – şi a categoriilor spontane prin care o percepem şi o modelăm nu se întemeiază pe principiul completei determinări, ci mai curând pe „unitatea sintetică a conştiinţei noastre”. Cu alte cuvinte, coerenţa şi consecvenţa experienţei noastre nu necesită şi nu implică presupunerea coerenţei ultime a „totalităţii tuturor lucrurilor”. Ajunge să presupunem (cum şi trebuie să o facem) că, *dacă* ar exista o entitate care să nu aibă nicio legătură sistematică cu alte componente ale experienţei, un asemenea ceva incoerent nu ar putea fi perceput; exact în felul în care un matematician, deşi nu poate nega existenţa şirurilor de numere complet aleatorii, poate totuşi afirma cu certitudine că, prin definiţie, nu poate exista *o formulă* pentru construirea unor astfel de şiruri. Dacă o asemenea formulă ar exista, şirul nu ar mai fi, *eo ipso*, aleatoriu. Experienţa noastră este *a priori* coerentă şi modelată. Aceasta este o pretenţie mult mai modestă decât cea a unităţii şi coerenţei a „tot ce există” – lucru nedemonstrabil şi poate chiar contradictoriu în sine.

Toate acestea nu înseamnă că conceptul metodologic de Dumnezeu şi principiul determinării complete nu sunt *legate* într-un fel sau altul de înţelegerea (*Verstand*) noastră. Principiul este într-adevăr o proiecţie, sau extrapolare, a unei forme logice fundamentale din care derivă de asemenea o categorie importantă a înţelegerii, şi anume cea care ne permite să cuantificăm calităţile şi să discernem realul de ireal. El a constituit şi punctul de pornire al teoriei neokantiene a ştiinţei. E nevoie de o

explicaţie mai elaborată pentru felul în care Kant distinge judecăţile „negative” şi „infinite” de categoria „limitării” corespunzând acestei distincţii.

3. Negaţie şi privaţiune

Minciunilor poate că le lipsesc picioarele pe care să se sprijine, dar au multe feţe. Între multele probleme complicate ale negaţiei se află şi aceasta: poate un sistem logic, oricât de formalizat, să se descurce cu o *singură* formă de negaţie? Răspunsul pare să fie negativ; trebuie, cel puţin aşa pare la prima vedere, să facem distincţie între diferitele moduri de negaţie – de pildă între negaţia din cadrul unui enunţ şi negarea unui enunţ, între propoziţiile lipsite de sens şi cele false, între

formulele corect formulate şi formulele nedemonstrabile, între erorile factuale şi cele de categorie şi aşa mai departe. Sau oare ar trebui să argumentăm, *pace* Prior ş.a., că negaţia este mereu aceeaşi, în timp ce cauzele ei pot fi diverse? Un enunţ poate fi negat deoarece este contrafactual, sau implică o eroare de categorie, sau este lipsit de sens; dar în toate aceste situaţii negaţia funcţionează în acelaşi fel. Enunţul: „Napoleon a câştigat bătălia de la Waterloo” este fals în aceeaşi măsură şi în acelaşi sens în care este şi enunţul: „Admiraţia este triunghiulară” sau chiar: „Înăuntru nu sunt nici dansuri”, deşi din motive diferite. Sau: fiecare dintre ele neagă alt atribut al unui enunţ (sau al părţilor sale) – de exemplu, caracterul factual, posibilitatea sau semnificaţia; dar negaţia are întotdeauna acelaşi înţeles, chiar dacă este incapabilă de înţelesuri suplimentare.

Am mari îndoieli în privinţa valabilităţii unor asemenea argumente. Dar mă abţin să dezvolt acest subiect de teamă să nu intru într-un labirint semantic din care nu există ieşire. Totuşi, un lucru se poate demonstra: că o anumită distincţie, fie între modalităţile de negaţie, fie între cauzele negaţiei, fie între oricare alte disjuncţii binare de propoziţii negative, este necesară din punct de

vedere logic. Necesitate ce nu decurge din utilizări ale limbajului ce pot rezulta la rândul lor dintr-o intuiţie logică greşită; suntem conduşi la ea pe baza unor consideraţii pur formale. Chiar într-un sistem corect formalizat de propoziţii, dacă trebuie să fie consecvent şi destul de bogat ca să exprime cel puţin relaţiile numerice din lumea noastră, nu putem reduce negaţia la o singură formă, sau mod, sau cauză, sau interpretare. Cum se ştie, s-a demonstrat matematic că orice sistem formal capabil să deducă propoziţiile aritmeticii dintr-un subgrup finit de formule (axiome) bine formulate cu ajutorul regulilor sintactice (reguli mecanice de substituţie) trebuie să admită propoziţii care sunt corect formulate şi, într-un sens, chiar adevărate, deşi nedemonstrabile. Dacă Godel nu şi-ar fi demonstrat teorema de incompletitudine, am fi putut pretinde că, în principiu, nici într-un sistem formal mare nu e necesar să distingem formulele care nu sunt bine formulate de cele care nu sunt demonstrabile, întrucât amândouă duc la contrazicerea unei formule demonstrate. Am mai fi putut apoi argumenta că nu e nevoie să ştim dinainte că o formulă nu este bine formulată, sau că nu e nevoie să stabilim, în plus faţă de regulile de inferenţă, criterii sintactice speciale pentru corectitudinea formulelor, deoarece regulile de inferenţă sunt suficiente în a arăta, deşi nu la prima vedere, că o formulă incorectă este în sine contradictorie. Teorema de incompletitudine a lui Godel a făcut orice asemenea argumentaţie imposibilă, întrucât a dovedit existenţa formulelor bine formulate care nu sunt demonstrabile, prin urmare şi necesitatea de a distinge diferitele moduri, niveluri, sau cauze ale negaţiei.

Şi tocmai fiindcă o asemenea distincţie este necesară, ea nu operează la un singur nivel al discursului. Nu doar faptul că o clasă de propoziţii negative nu este reductibilă la cealaltă, dar ele nu pot fi combinate între ele la un nivel al discursului fără a abandona principiul terţului exclus. Susţin că aceasta este adevărata sursă a nesiguranţei logicii clasice de la Aristotel încoace ori de

câte ori încearcă să facă distincţie între diferitele moduri de negaţie.

4. Judecăţi infinite, înţelegere şi raţiune

Kant avea motive întemeiate să abandoneze distincţia aristotelică dintre negaţiile simple şi privaţiuni în favoarea altei distincţii aristotelice, cea dintre negaţiile determinate şi cele nedeterminate.4 „Privaţiunea” (aieprioiţ) este o stare în care unui subiect îi lipseşte un predicat (atitudine, formă) pe care l-ar putea poseda „în mod natural”. În sens strict, termenul reprezintă doar una din calităţile contrare ale perechii, ca atunci când spun despre Homer că este orb. Aristotel s-a simţit incomodat de negările unor privaţiuni, şi pe bună dreptate, căci o judecată privativă neagă (faptul că Homer vede) şi în acelaşi timp afirmă (a spune despre Homer că nu vede sau că este orb nu constituie o eroare de categorie). Ce spune, prin urmare, negarea unei asemenea judecăţi privative? Ea neagă fie aspectul afirmativ al unei privaţiuni, fie pe cel negativ, dar nu pe amândouă. Ea este, în mod necesar, ambiguă – deoarece combină negaţii la două niveluri ale discursului.

Mai mult decât atât, chiar dacă, în cazul unor contrarii autentice, negarea unei privaţiuni duce la o afirmare (ca atunci când spun că Homer nu este orb), şi chiar dacă o anumită extindere este implicată într-o calitate – Evul Mediu vorbea despre o *latitudo formarum* –, negarea unei extreme nu o presupune pe cealaltă; nerece nu înseamnă neapărat fierbinte. O asemenea negare duce la constituirea unor „noţiuni nedeterminate” (ovoua ăopiaxov) – la fel ca orice negare a unei calităţi care nu face parte dintr-o pereche de contrarii. La Aristotel, privaţiunile pure aveau un statut ontologic distinct. Forma şi privaţiunea, în calitate de contrarii, sunt „cauze”, adică principii constitutive ale oricărei fiinţe (oi) oicx), şi ele presupun o a treia cauză aflată la baza amândurora – şi anume materia – ce-i permite unei fiinţe să îşi asume sau nu o formă dată şi care îi este „naturală”. Nu este în firea hârtiei nici să vadă şi nici să fie oarbă.5 În multe privinţe,

abandonarea materiei ca principiu de individuaţie – fie odată cu introducerea formelor individuale (Duns Scotus), fie odată cu renunţarea completă la necesitatea unui asemenea principiu (Ockham) – subminase statutul ontologic al privaţiunilor, sporind interesul pentru negaţiile nedeterminate. În orice caz, cu începere din secolul al XVII-lea, semnificaţia ontologică a privaţiunii a devenit imposibil de susţinut în ochii filosofilor naturii, pentru care natura era uniformă şi omogenă; ei au schimbat ierarhia „calităţilor" şi „naturilor" (Aristotel) cu legi cantitative universale aparţinând unei naturi unice, legi aplicabile tuturor fiinţelor. Pentru acestea, „natura" unui subiect fizic, sau chiar metafizic, nu era altceva decât suma predicatelor sale. Pe de altă parte, în secolul al XVII-lea cuantificarea calităţilor a devenit, mai mult decât în secolul al XIII-lea, o problemă de importanţă fizică primordială, de exemplu în estimarea forţelor şi în disputa legată de *vis viva*. Odată cu ea a crescut şi interesul privitor la judecăţile nedeterminate (sau „infinite").

Kant a scos judecăţile infinite din domeniul logicii formale. Pentru el, la fel ca pentru Aristotel, „logica" era logica termenilor; logica „formală" neglijează orice conţinut al termenilor într-o propoziţie – am spune: tratează toţi termenii categorematici ca variabile. Kant susţinea că aparţine mai degrabă domeniului

logicii transcendentale, o logică ce nu face abstracţie de orice conţinut, ci este preocupată de toate conţinuturile posibile ale termenilor: nu de un conţinut anume, ci de precondiţiile de a avea conţinut. Ea constituie, am putea spune, un prim nivel de „interpretare" a logicii formale. Ca termen, expresia „non-ţi" poate fi mânuită la fel ca orice predicat pozitiv: din punct de vedere formal, nu e necesar să singularizăm judecăţile conţinând astfel de termeni. Dar ţinând seama de un posibil conţinut, „*S* este non-ţi" ne informează că (i) *S nu* este *P* şi că (II) *S* este un subiect adecvat care aparţine mulţimii (posibil infinite) tuturor

subiecţilor pentru care *P* nu poate fi predicat. Predicatul non-ţi este complex: pozitiv ca formă şi *limitativ* ca semnificaţie. El îi neagă lui *S* cel puţin un predicat, dar îi lasă ca posibilitate toate predicatele posibile, astfel încât [(-/?) A-VV… V Pi.] *v Pi* + i *V*… *V* pn)] = non-*ţi*. *La fel* ca în cazul privaţiunii aristotelice, un simplu argument e suficient să arate că, împotriva dorinţei explicite, Kant abandonează de fapt principiul terţului exclus. Negarea unei negaţii infinite (S nu este non-ţi) neagă fie faptul că S nu este P, fie faptul că S este un subiect adecvat, dar nu amândouă: în consecinţă, nu este tautologic adevărat faptul că negarea lui non-ţi (x) = *P*. (*x*). *Dar Kant* nu era conştient de acest lucru, în pofida observaţiei că negarea infinită uneşte afirmaţia cu negaţia. (Această unitate de două forme contrare de judecată în cadrul celei de-a treia se repetă în toate cele patru clase de judecăţi şi în categoriile corespunzătoare. Judecăţile apodictice singulare infinite şi disjunctive sunt necesare doar în logica transcendentală, ele unifică disjuncţia precedentă şi pot fi aşadar privite ca o anticipare – în sens precis – a metodei dialectice a lui Hegel.)

Judecata infinită este paradigma şi sursa unui foarte important model structurativ al cunoaşterii noastre experimentale, şi anume categoria limitaţiei. Această categorie ne va permite în cele din urmă să cuantificăm calităţile, în măsura în care considerăm prezenţa deplină a unei calităţi într-un subiect ca „realitate”, absenţa ei completă ca negaţie (simplă) – valoarea zero – şi orice prezenţă parţială a ei, sau grad, ca „limitare”. „Calitatea” defineşte aşadar un domeniu continuu şi devine cuantificată. Categoria limitaţiei ne permite să sintetizăm fenomenele – de exemplu forţa de atracţie dintre corpuri – ca *mărimi intensive*. Este evident că aici Kant a sistematizat disputa despre natura mărimilor intensive, o dispută cu care îşi începuse cândva cariera academică. Începând cu Leib-niz, disputa s-a focalizat asupra noţiunii de forţă ca *vis viva* dar, cum am menţionat, originea ei se află în dorinţa scolasticilor de a găsi o descriere

matematică adecvată pentru cuantificarea calităţilor (*latitudo formarum*).*6* Tot aici îşi are originea şi cuantificarea calităţilor cu ajutorul judecăţii infinite. Aici, la fel ca în alte situaţii, poziţia lui Kant este de sistematizare creatoare a unei dispute ce continuă, având în spate o lungă istorie.

Kant merge mai departe pentru a dovedi că, asemeni tuturor celorlalte categorii, cele ale calităţii nu sunt capabile doar să ne structureze experienţa, ci fac efectiv acest lucru. Categoria realităţii poate fi „reprezentată în „experienţa (interioară) a timpului. Actul percepţiei în timp implică o schemă a categoriei dorite – de exemplu, cu cât o percepţie este mai intensă, cu atât experimentarea este mai reală; iar percepţiile nu se pot schimba decât gradual. „Schema" unei categorii

În interiorul simţului temporal leagă elemente între care nu există aparent nicio mediere: judecata şi senzualitatea. Iar în lipsa medierii nu ar exista ordonare cognitivă a experienţei.

Judecata infinită este prin urmare un principiu necesar al oricărei experienţe inteligibile, de la simpla senzaţie la formularea legilor naturii. După numeroase transformări dintr-o formă de judecată, prin categorii, apoi schemă, într-un principiu de interpretare a naturii, ea ne permite să formulăm propoziţii „sintetice *a priori*" privitoare la acceleraţie şi forţă în fizică, ca de pildă primele trei principii ale lui Newton. Atât, aşadar, despre rolul judecăţii infinite în înţelegere, adică în ştiinţă. Totuşi, aceeaşi judecată infinită nu guvernează doar felul în care înţelegem experienţa, ci şi înţelegerea pe care o avem despre înţelegere în sine – efortul reflexiv al raţiunii (*Vernunft*). Efortul acesta poate fi critic (ca atunci când ne ordonăm şi ne legitimăm categoriile înţelegerii), sau necritic şi speculativ, ducând prin urmare la ipostaziere.

Kant construieşte o legătură directă de la judecata infinită şi categoria limitaţiei la principiul determinării

complete. Prima este transformată aproape de la sine în cea de-a doua. Determinarea completă presupune un set al tuturor perfecţiunilor simple; Kant, ne amintim, era de acord să le numească „realităţi”, căci fiecare calitate reprezintă o realitate *sui-generis*, şi prezenţa ei deplină corespunde unui simţ al realităţii. Analog, „raţiunea” e condusă în mod aproape natural să privească întregul domeniu al predicatelor simple ca sumă, ca maximum de realitate, iar fiecare predicat în parte ca unul din gradele ei – în acelaşi fel în care „înţelegerea” detectează grade *în cadrul* fiecărei calităţi (realităţi). În extrapolarea speculativă a raţiunii, „realitatea” este transformată dintr-o categorie aplicabilă calităţilor într-o calitate în sine. Mai degrabă decât să fie, cum a fost în efortul de înţelegere a naturii, un numitor comun al calităţilor, „realitatea a devenit ea însăşi o calitate, în care diferitele calităţi – predicatele simple, „realităţile” – reprezintă grade. Dacă suma tuturor predicatelor simple este concepută ca entitate ipostaziată posedând un maximum de realitate, toate celelalte realităţi pot fi comparate cu ea şi măsurate în raport cu ea, ca diverse grade parţiale ale aceleiaşi realităţi comparativ cu „fiinţa cea mai reală”. Avem aici cel mai bun exemplu al felului în care procedurile înţelegerii sunt „obiectivizate, apoi ipostaziate, iar în cele din urmă personificate”.7

Aici, precum în altă parte, eşti izbit de precizia arhitectonică a sistemului lui Kant. Aceleaşi forme de interpretare apar la toate nivelurile discursului. „Judecata infinită” apare la început ca formă fără interpretare (şi prin urmare fără funcţie) în logica formală. Logica transcendentală îi conferă interpretare. În tabelele categoriilor, judecata infinită e interpretată ca limitaţie, baza cuantificării calităţilor. În actul senzaţiei, aşa cum se manifestă în forma pură a intuiţiei (timp), ea este „reprezentată” sau „schematizată” prin intensitatea unei senzaţii. Aceasta duce la regula obiectivă a judecăţii infinite în interpretarea naturii sub forma principiului mărimilor intensive. („Elementul real care constituie

obiectul senzaţiei are întotdeauna o mărime intensivă, altfel spus, un grad.”) în domeniul raţiunii pure, judecata infinită permite transformarea conceptului de „sumă a tuturor posibilităţilor” în cel de „fiinţa cea mai perfectă” sau fiinţa cea mai reala.

B. ILUMINISM ŞI EDUCAŢIE

311

Conceptul metodologic de Dumnezeu a fost izgonit din interpretarea naturii, dar îşi mai păstra un anume rol ca ideal regulator al raţiunii (ca principiu al determinării complete). În limbajul nostru, am putea spune: Dumnezeu a rămas, chiar în *Critica raţiunii pure*, o presupunere metateoretică, presupunere care, deşi redundantă în ceea ce priveşte explicaţia naturii, îi este cu toate acestea aproape „naturală” raţiunii noastre. Kant a expulzat conceptul metodologic de Dumnezeu din teoria ştiinţei, fundamentând universalitatea legii naturii şi uniformitatea naturii în absenţa acestuia; dar „umbra” lui a persistat. Conceptul de Dumnezeu – argumenta el – este o umbră naturală sau proiecţie a principiilor pe care le folosim ca să structurăm natura. Umbra, pare să fi susţinut Kant, este virtualmente inevitabilă. Dar nu este decât o umbră.

Idealului celei mai perfecte fiinţe, adoptat „în mod natural” de raţiunea pură, îi corespunde – în tărâmul moralităţii – idealul unui „bine suprem”, *summum bonum*, care să garanteze posibilitatea realizării comandamentelor morale, şi nu să le legitimeze. Numai raţiunea singură constituie legitimitatea lor. Şi, la fel cum explicaţiile teleologice sunt necesare deoarece, dincolo de cerinţele minimale de noncontradicţie ale experienţei noastre, specialistul în ştiinţele naturii are nevoie de mult mai multe „specificaţii ale naturii” pentru a face inteligibilă experienţa ca întreg, tot astfel ansamblul naturii poate avea ca scop perfecţiunea şi fericirea omului, la care chiar antagonismul şi adversitatea contribuie ca forţe motrice.

Toate cele patru teme ale cărţii noastre se află în centrul eforturilor critice ale lui Kant: cunoaşterea prin construcţie, construcţia naturii şi, anterior acesteia,

construcţia şi legitimitatea instrumentelor noastre conceptuale constructive („sintetice”); necesităţile mai puţin-decât-logice (judecăţi sintetice *a priori*); idealurile metodologice ale raţiunii; şi mecanismul intrinsec, orientat către un scop, al naturii şi societăţii. Kant a explicat toate aceste teme fără bagajul teologic care le era ataşat anterior. De teologizarea fundamentelor cunoaşterii reprezenta, fără îndoială, în ochii săi contribuţia la „Iluminism”, adică la emanciparea omenirii din „servitutea autoimpusă”.

B. ILUMINISM ŞI EDUCAŢIE

Mulţi filosofi iluminişti împărtăşeau aversiunea lui Kant pentru teologie. Postura unora era (spre deosebire de cea a lui Kant) militant antireligioasă, dacă nu chiar ateistă. Impresia lăsată este că uneori Iluminismul, mai ales în Anglia şi Franţa, a rupt în mod deliberat şi complet legăturile cu trecutul creştin. O interpretare recentă descoperea în miezul Iluminismului „renaşterea păgânismului”.8 Păgânismul este într-adevăr un termen generic inventat şi ipostaziat de evrei, creştini şi musulmani. Faptul că unii iluminişti pot sau nu să fie numiţi „păgâni” nu depinde de numărul zeilor pe care îi recunoşteau (în sensul acesta, William James a fost singurul păgân modern pe care îl cunosc) 9, ci de textura doctrinelor lor etico-sociale. În acestea detectez o preocupare fundamentală ce îi situează mult mai aproape de firul principal al istoriei creştinismului decât s-au aflat

vreodată teologii laici: e vorba de zelul misionar şi educativ. În numeroase ţări, *illuminati*, *Aufklärer*, *philosophes* şi-au propus să reformeze omenirea şi societatea prin cunoaştere şi raţiune.

Peter Gay s-a ridicat împotriva atenţiei exagerate acordate, începând cu care Becker, presupuselor elemente eshatologic-utopice ale Iluminismului. În această privinţă punctul său de vedere este util, exceptând faptul că a aruncat copilul odată cu apa din copaie. Iluminismul nu a

moştenit de la creştinism tendinţa apocaliptică, ci mai degrabă elanul social şi pedagogic. Idealurile Iluminismului erau de fapt idealurile din ce în ce mai secularizate şi mai răsturnate ale creştinismului. De la creştinism şi-a preluat Iluminismul zelul misionar – nu de la vreuna din religiile păgâne ale Antichităţii clasice, căci niciuna nu îl poseda. Dogma creştină potrivit căreia „nu există mântuire în afara Bisericii" era în acord cu noua credinţă conform căreia nu există mântuire decât în raţiune. Superstiţia şi ignoranţa au devenit păcatul originar al omenirii. Reţinerea de la cunoaştere s-a transformat, precum *superbia* la catolici, într-un viciu capital. În felul ei, francmasoneria era o contrabisericǎ, cu contrasimbolurile şi contrasacramentele sale. Ea predica înfrăţirea omenirii. Această relaţie dialectică a Iluminismului cu creştinismul pune în umbră orice posibile vestigii ale spiritului Antichităţii clasice, inclusiv stoice şi epicuriene, din cadrul său.

Mântuirea dobândită exclusiv prin cunoaştere nu era o temă întru totul străină creştinismului. Pericolele intelectualizării excesive a doctrinelor a însoţit Biserica încă din vremea vechilor gnostici. Primejdia se ivea ori de câte ori intelectualii nutreau o percepere exagerată a propriei importanţe şi valori. Amalricanii, pe care i-am menţionat anterior10, susţineau că numai cunoaşterea filosofică mântuieşte: şi îi mântuieşte pe evrei, pe musulmani şi pe creştini deopotrivă. Veneraţia lor pentru cunoaştere era în aceeaşi măsură eretică şi excepţională; dar constituia o mărturie a caracterului elitist al ştiinţei medievale. Acesta putea să fi fost mai puternic în orizontul musulman sau iudaic, dar nu lipsea nici în Europa creştină. Adevărata cunoaştere era esoterică, atât din punct de vedere obiectiv, cât şi subiectiv. Dintre puţinii ştiutori de carte, numai o mică parte se consacra preocupărilor teoretice: cei care o făceau aveau tendinţa să privească *vulgus* ca incapabil de înţelegere şi condamnat pe vecie la ignoranţă.

În acest sens, cunoaşterea medievală era o

cunoaştere *închisă*. În alt sens, nu era. Dialectica cunoaşterii închise şi deschise caracterizează istoria ştiinţei de la bun început. O cunoaştere relevantă pentru societate era în mod frecvent, în cele mai multe societăţi vechi, o cunoaştere secretă, transmisă selectiv de la o generaţie la alta în cercuri închise, fără alte criterii clar articulate privind distincţia cunoaşterii adevărate de cea falsă decât însuşi *actul* transmiterii.11 Filosofia greacă a fost una din puţinele culturi pe care le cunosc care a adoptat idealul cunoaşterii deschise, accesibile tuturor şi expuse oricărei critici. Aceasta este baza socială a noţiunii de *demonstraţie*. Pe de altă parte, bineînţeles, *theoria* era limitată la clasa celor care dispuneau de timp liber. Scolasticii medievali, cel puţin începând din secolul al XIII-lea, erau intoxicaţi de idealul unor demonstraţii riguroase, iar cunoaşterea lor era una deschisă în limitele celor admişi să participe la administrarea ei: era, ca să spunem aşa, deschisă pe orizontală, dar

Închisă pe verticală. Diferitele bariere din calea accesului la cunoaşterea deplină au fost înlăturate, cel puţin la modul ideal, de mulţi gânditori din secolul al XVII-lea de care ne-am ocupat; motiv pentru care o parte scriau deliberat în limba vulgară. Numai în timpul Iluminismului cunoaşterea deschisă a devenit un ideal misionar militant.

Credinţa în caracterul deschis al cunoaşterii sistematice era o parte a profilului intelectual propriu multor gânditori din secolul al XVII-lea; Iluminismul i-a adăugat, ca să spunem aşa, cerinţa acţiunii sociale, de propovăduire deliberată a cunoaşterii ca unic mijloc de ameliorare a condiţiei umane. În contrast cu predecesorii medievali, raţionaliştii secolelor XVII şi XVIII atribuiau fiecărui individ în parte, indiferent de educaţia lui (sau a ei) formală, un „simţ comun", „bon sens", „gemeiner Menschenverstand" suficient să îi facă pe toţi apţi de a fi educaţi, adică de a fi ridicaţi la nivelul filosofilor. Însăşi modificarea conotaţiei termenului de „simţ comun" este

semnificativă pentru o bună parte a acestei istorii. În terminologia tehnică a şcolilor, el reprezenta acea capacitate fundamentală complementară de a coordona datele furnizate minţii de cele cinci organe de simţ; în lipsa lui, nu am putea identifica sursa comună a unor percepţii date. Dar odată cu secolul al XVII-lea – poate sub influenţa uzanţei stoice –, termenul a ajuns să însemne capacitatea înnăscută a fiecărei persoane de a judeca şi a raţiona corect.

Poate părea o ironie faptul că imaginea medievală elitistă a cunoaşterii era cuplată cu filosofia aristotelică – o filosofie esenţialmente a simţului comun, care îşi propunea să explice „mai bine ceea ce, altfel, ştie oricine” 12; în timp ce noua imagine egalitară a unei cunoaşteri sistematice era cuplată cu ştiinţe derivate parţial din premise contraintuitive şi care, puţin timp după aceea, au proliferat devenind atât de tehnice încât puteau fi stăpânite cu greu de un laic educat. Tensiunea nu era atât de pronunţată în secolul al XVII-lea pe cât a devenit în secolul al XVIII-lea; ea a găsit o relaxare temporară în lenta constituire a imaginii unei „culturi” sau „educaţii” de masă. Ca nouă entitate, „cultura” avea mai multe conotaţii decât „moravurile” şi mai puţine decât „învăţătura”: a devenit o zonă intermediară între cunoaşterea specializată şi ignoranţă. Cei mai mulţi *philosophes* considerau că sarcina lor nu era atât generarea unei noi ştiinţe, cât traducerea celei existente într-un limbaj accesibil, deschis tuturor persoanelor cultivate. Nu toţi protagoniştii Iluminismului credeau într-o constantă şi progresivă *Erziehung des MenschengeschlechtsP* Dar toţi credeau în funcţia socială a ştiinţei. Ei şi-au propus să stabilească cel mai mare numitor comun între cunoaşterea necesară şi ce; accesibilă cu ajutorul „educaţiei” – adevărata „formaţie” (*Bildung*) a umanităţii.

C. TEOLOGIE ŞI ŞTIINŢĂ

Aceste sumare remarci cu privire la secolul al XVIII-lea ar fi pur şi simplu înşelătoare dacă ar lăsa impresia că lumea literară iluministă a evitat sau a condamnat teologia

întotdeauna şi pretutindeni. A fost de asemenea stabilită o nouă

tradiţie în teologia iluministă, un mod istoric-critic de a teologiza, mai cu seamă în lumea protestantă. Această mişcare şi cele care i-au urmat în cadrul teologiei şi-au pierdut evident interesul autentic pentru ştiinţele naturii care a constituit trăsătura distinctivă a teologilor laici în secolul al XVII-lea. Fizică a încetat să mai fie o parte integrantă a teologiei propriu-zise, şi mă îndoiesc că vom mai avea vreodată de-a face cu acel Dumnezeu „al cărui discurs, de la apariţia lucrurilor, aparţine neîndoielnic Filosofiei Naturii" 14. Istoria, mai degrabă decât natura, a devenit tema discursului teologilor. Cineva ar putea să remarce că teologiile teocentrice ale Evului Mediu au făcut loc teologiilor cosmocentrice ale secolului al XVII-lea, înlăturate la rândul lor de o diversitate de teologii antropocentrice afirmate până în secolul nostru. În progresul acesta s-ar putea detecta calea ce duce la o „teologie ateistă".15 Dar toate acestea depăşesc cadrul cărţii de faţă.

În afară de starea teologiei, tristă sau fericită, însăşi dispariţia angajamentelor religioase i-a determinat pe unii să le fie teamă pentru întreaga structură a societăţii şi a culturii. O anecdotă medievală povesteşte despre un regat în care puterea e justiţie, ziua e noapte, războinicii fug de bătălie, unu e doi, prietenul e duşman, răul e bine, raţiunea şi imoralitatea sunt una, hoţii fac legea, porumbeii devin ulii, bunul plac e lege, banii judecă, iar „Dumnezeu e mort". Titlul ei este „Despre starea actuală a lumii", dar nu face altceva decât să vizualizeze un vechi *topos* – „lumea răsturnată".16 Ultima frază s-a transformat între timp într-o declaraţie solemnă: poate că trăim deja în acel regat. Nu sunt în măsură să judec dacă pierderea religiozităţii este benefică sau nu. Mă simt totuşi obligat să iau distanţă faţă de unele pretenţii extravagante privind legăturile dintre religie şi destinele raţiunii. Stanley L. Jaki

a susţinut în repetate rânduri că ştiinţa modernă *nu ar fi putut* să apară, şi nici să fie susţinută, fără un „teism raţional”. „Ferice de cel capabil a recunoaşte cauzele lucrurilor”. Jaki *ştie* de ce culturile răsăritene nu au întemeiat niciodată o societate tehnologică sau un corpus ştiinţific coerent; de ce grecii nu au dezvoltat niciodată o „ştiinţă viabilă”, sau de ce, în cazul în care au făcut-o, ştiinţa „a eşuat”; şi de ce bazele metodologice şi epistemologice ale fizicii cuantice elaborate de Bohr sunt greşite17: ştiinţa şi „teismul raţional” provin din aceeaşi sursă şi sunt propulsate de aceeaşi forţă, şi anume „căutarea absolutului”. Panteismul şi acosmismul răsăritean nu se pot angaja în această căutare; pentru ştiinţă, abdicarea lor înseamnă moarte. El admiră la Duhem idealizarea necritică a precursorilor medievali ai fizicii moderne şi este iritat de tabloul mai echilibrat la care s-a ajuns după Anneliese Maier şi Alexandre Koyre, tablou ce nu accentuează numai realizările medievale, ci şi limitările acestora.18 Dacă un om de ştiinţă modern face dovada (asemeni lui Planck şi Einstein) unor înclinaţii panteiste, se poate arăta că este un bun teist *malgré lui*. Cei ce nu sunt clădesc pe nisip.

Confuzia dintre „după” şi „fiindcă” şi ipostazierea trăsăturilor culturale sunt câteva din sursele acestor şi altor predilecţii similare. Este cert că se pot stabili numeroase conexiuni semnificative între teologia medievală şi începuturile ştiinţei moderne. Faptul că, în lipsa primei, cea de-a doua nu ar fi apărut sau progresat sub nicio formă nu este nici demonstrabil, nici plauzibil. Scepticismul.

panteismul şi ateismul îmi par tovarăşi de drum în progresul ştiinţei, fiind la fel de puternici precum căutarea „căilor Domnului”. Nu ştiu dacă o societate non-teistă nu ar putea genera o cultură raţional-tehnologică similară cu a noastră; dacă grecii nu au putut inventa calculul ştiinţei dinamicii sau depăşi breşa dintre teorie şi practică datorită

mentalităţii (Spengler), sau economiei sclavagiste (Farrington), sau înclinaţiilor religioase (Jaki); ştiu cu siguranţă doar că nu au făcut-o.

„Die Entzauberung der Welt" / dezvrăjirea lumii /19 a fost de asemenea o preocupare constantă de fundal a acestei cărţi. Weber vedea originile acestui lung şi anevoios proces în Grecia şi în vechiul Israel. De-a lungul său se pot găsi întotdeauna motive pentru care a încetinit ori s-a îndreptat într-o direcţie mai degrabă decât în alta. Ele nu vor fi niciodată suficiente, şi doar rareori necesare. Noile începuturi sunt recunoscute ca atare numai retrospectiv. Nu ştim de câte ori a fost inventată roata, câte invenţii sau idei nu au fost duse niciodată mai departe; ştim câteva cărora li s-a dat curs abia mult mai târziu:

În cazul tuturor descoperirilor, rezultatele strădaniilor anterioare moştenite de la alţii au fost făcute să progreseze, puţin câte puţin, de aceia care le-au preluat, în timp ce progresul descoperirilor originale a fost în general mic la început, deşi mult mai util decât dezvoltările pe care le-au generat ulterior. Căci probabil în orice situaţie se adevereşte zicala: „un lucru început e pe jumătate făcut", drept care începutul este cel mai greu; fiindcă pe cât îi este influenţa de puternică, pe atât îi este întinderea de mică şi mai greu de zărit: pe când descoperirea, o dată făcută, e mai lesne să o sporeşti şi să dezvolţi restul legat de ea.20

Este greu să detectezi şi să explici „micile începuturi" despre care vorbeşte Aristotel: ele poartă masca lucrurilor înconjurătoare, fiind cu toate acestea noi. Noul, deşi inevitabil exprimat într-un idiom moştenit, posedă de asemenea calitatea, neaşteptată şi inexplicabilă, a creaţiei din nimic. Nu contează cât de bine pregătit ori adaptat culturii poate să pară retrospectiv pasul hotărâtor care a dus la întemeierea unei noi discipline sau a unei noi teorii – el putea să se fi produs mult mai târziu sau deloc. Esenţa fiecărei realizări creatoare îl constituie libertatea acesteia: „Es gent in der Wissenschaft se stark und

unbekiimmerţ und herrlich zu wie în einem Mărchen”. / în ştiinţă, lucrurile se petrec cu aceeaşi forţă, nepăsare şi splendoare ca într-un basm. *I21* Aristotel, întotdeauna gata să îşi recunoască predecesorii, îşi încheie „Topirile” – unul din primele cursuri predate ca profesor independent – cu pretenţia unei noutăţi absolute; este continuarea pasajului abia citat:

Aceasta s-a întâmplat de fapt cu discursurile retorice şi practic cu toate celelalte arte: căci cei care le-au descoperit la început au contribuit, una peste alta, puţin la progresul lor, pe când celebrităţile de azi sunt moştenitorii, ca să spunem aşa, ai unei lungi serii de bărbaţi care le-au împins înainte pas cu pas… Cât priveşte însă cercetarea de faţă, nu e cazul ca o parte a ei să fi fost făcută în întregime înainte, iar o parte nu. Fiindcă nimic din ea nu a existat înainte.

Problemele ridicate în această carte nu au fost toate noi, iar răspunsurile date au fost uneori noi numai ca nuanţe. Totuşi, dacă „După examinare veţi considera

că… investigaţia noastră se prezintă satisfăcător prin comparaţie cu alte cercetări abordate tradiţional, vă revine dumneavoastră tuturor… dreptul de a ne acorda indulgenţă pentru lipsuri, iar pentru descoperirile ei – mulţumirile dumneavoastră călduroase”. 22

NOTE

1. În secolul al XVII-lea, „ateist” era o etichetă aplicată altora. „Car c’est la mauvaise coustume des ignorans d’appeler Athees tous ceux qui ne se rendent pas a tous prejuges, et quand on aime la veritable liberté on n’est pas republiquain pour cela…” / Căci există prostul obicei al ignoranţilor de a-i numi Atei pe toţi cei care nu se lasă influenţaţi de orice prejudecată, iar cel care iubeşte libertatea adevărată nu trebuie socotit pentru asta republican… / (Leibniz către Bumett, 1701, despre Toland, GP, 3: 279). Ateii autoproclamaţi apar mai târziu, în secolul al XVIII-lea. Dar chiar atunci, iluministul Mendelssohn,

deşi dornic să asigure libertatea religioasă, îi exclude pe atei de la toleranţa absolută pe care o cerea tuturor religiilor.

2. Kant, *KdRV* B559 – 661, *Werke* 4: 523. Într-o terminologie diferită, Kant neagă existenţa „obiectelor incomplete". Acestea nu sunt obiecte, ci doar „concepte". Cf. T. Parsons, *Nonexistent Objects*, pp. 20 – 21. Însă Kant atribuie unor asemenea nonexistenţi diferite grade de „realitate" – lucru pe care Parsons nu îl poate face.

3.5 MpralI.n. 18; II. H.3 – 4.

4. Kant, aWB95 – 98, *Werke* 3: 112 – 113, 122.

5. Aristotel, *Metafizica* A22.1022 b22 – 1023 a7; Wolfson, „Infinite and Privative Judgements în Aristotle, Averroes, and Kant", pp. 173 – 187. Despre folosirea ulterioară a „judecăţii infinite" ca principiu metodic universal în interpretarea neokantiană a ştiinţei, v. articolul meu „The Persecution of Absolutes".

6. A. Maier, *Kants Qualitätskategorien*, pp. 8 – 23, şi *supra* V.B.3. Sper să dezvolt mai departe, cu alt prilej, sugestia de a interpreta schematismul ca „reprezentare" a categoriilor *în* timp, mai degrabă decât ca regulă de generare a conceptelor, cum a înţeles-o Bennett, *Kant's Analytic*, pp. 141 – 152. Problema omogenităţii la Kant este (contrar lui Bennett, pace Warnock, „Concepts and Schematism", pp. 77 – 82) o chestiune autentică, deoarece nu ţine de aplicarea unor concepte la alte concepte, ci a conceptelor la date senzoriale (nedefinibile, întrucât nu pot fi izolate). „Calea de mijloc" despre care Bennett spune (p. 151) că „ar fi putut să ducă la ceva" este de fapt miezul doctrinei în cazul în care interpretarea mea este corectă. Ea ridică totuşi mărimea intensivă („realitatea") la o poziţie centrală. Suntem capabili şi îndreptăţiţi să aplicăm concepte unui substrat non-conceptual (nedefinibil) – afirmă Kant –, deoarece acestea sunt prefigurate ca scheme în simţul temporal. Prin „reprezentare" [*mapping*] înţeleg o procedură înrudită cu reprezentarea matematicii în matematică cu ajutorul, de ex., al numerelor godeliene – sau a unei figuri tridimensionale aflate pe o suprafaţă

bidimensională. Cf. şi *supra* II. H.5.

7. Kant, *KdRV B6U*, *Werke*4: 523 (notă).

8. P. Gay, *The enlightenment'. În Interpretation* I: *The rise of Modern PagamsmM* special pp. 8 – 10, 308 ş. urm., 368 ş. urm.

9. James, „The One and the Many", în *Pragmatism*, pp. 89 – 108; *id.*, *The Varities of Religious Experience*, post-scriptum.

NOTE

317

10. *Supra* II. *CA*.

11. Despre relaţia dintre nou apăruta noţiune de demonstraţie şi societateapolis-*ului*, v. Lloyd, *Magic, Reason and Experience*: *Studies in the Origins and Development of Greek Science*, în special pp. 246 – 264. împreună cu A. Steinsaltz, am scris un scurt studiu, *Sociology ofignorance*, care va apărea curând în ebraică (şi ulterior în engleză). Studiul se ocupă pe larg de dialectica cunoaşterii deschise şi închise.

12. Aristotel, *De caelo* AI.308 a24: orap icai oi 7 to>.X. oi *Xeyovai*, jn – n *ox*>% Ikocve*; / cum mulţi afirmă, dar nu destul de apăsat /. Cf. *Etica nic*. 01.1145 b2 – 6.

13. Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder tiber religioase Macht und Judentum*, ed. Mendelsson 3: 317 – 318: „În ceea ce mă priveşte, nu pot concepe educaţia rasei umane cum a imaginat-o defunctul meu prieten Lessing, sub influenţa nu ştiu cărui istoric al omenirii, într-adevăr, progresul indivizilor necesită eventualul regres al colectivităţii. Pentru multe alte referinţe şi pentru o justificare completă a filosofiei istoriei, v. Altman, *Moses Mendelssohn*: *A Biographical Study*, p. 539 – 543. La Lessing, „Erziehung des Menschengeschlechts" / educarea speciei umane /, a rezumat versiunea iluministă a principiului acomodării ca teorie a progresului.

14. Newton, *Principia*, „General Scholium", trad. Cajori, 2: 546. În ediţia precedentă, Newton vorbea chiar despre o „filosofie experimentală": *Principia*, ed. Cohen şi Koyre, 2: 529; Cohen, *Introduction*, p. 244.

15. Titlul unei impresionante critici a gândirii religioase creştine şi iudaice de la începutul secolului scrisă de Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, pp. 278 – 290.1 s-a respins publicarea. Despre locul ei în dezvoltarea propriei teologii, v. articolul meu „The Genesis of Rosenzweig's Stern der Erlosung: Urformeir and Urzelle", pp. 17 – 29.

16. *Gesta Romanorum*, ed. Osterley, e.144; am comprimat cele patru seturi de răspunsuri şi am folosit trad. Swan şi Hooper; *Gesta Romanorum or Entertaining Moral Stories*, p. 251. Povestea nu se găseşte în unele manuscrise englezeşti mai vechi: Dick, *Die Gesta Romanorum nach der Innsbrucker Handschrift vom Jahre 1342*. Despre *topos-vă* „lumii răsturnate", v. Curtius, *Europäische Literatur*, pp. 104 – 109. Aceasta ar fi putut fi sursa exclamaţiei lui Jean Paul cum că Dumnezeu e mort – dacă e cumva nevoie de o sursă. Nietzsche nu a avut nevoie de sursă. *Gesta* nu sunt menţionate în Von der Luft, „Sources of Nietzsche's God is Dead! and Its Meaning for Heidegger", pp. 263 – 276.

17. Jaki, *The Road of Science and the Ways of God*, pp. 14 ş. urm. (culturile răsăritene), 19 ş. urm. (ştiinţa greacă), 197 ş. urm. (Bohr, Heisenberg, complementaritate).

18. *Ibid.*, pp. 34 – 49, 230 – 234 (Koyre). Faptul că Ockham a dorit să elimine orice generalizare (pp. 41 – 42) este categoric fals; el nu a făcut decât să interzică ipostazierea acestora. La Jaki, sursa ultimă a multor interpretări o reprezintă, poate, credinţa că, în Scripturi, căile Domnului sunt „simple" – citeşte: raţionale. Dar vai, potrivit Scripturilor, „căile Domnului" sunt „misterioase" şi complicate; iar în ceea ce priveşte cunoaşterea sau înţelepciunea, „ea nu se găseşte pe meleagurile celor vii" (Iov 28: 13).

19. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 1: 513.

20. Aristotel, *De sophisticis elenchis* 34.183 bl7 – 184 b9, trad. W.A. Pickard-Cumbridge (Oxford, 1912); cf. Kapp,

Greek Foundations of Traditional Logic, pp. 5 – 7.

21. R. Musil, *DerMann ohne Eigenschaften*, Hamburg, 1952, c. II, p. 41.

22. Aristotel, *De soph. elen.*, *ibid*.

Biblia, ed. cit., p. 553 (n.ed.).

EJDEŢEAN* „OCTAVIAN GOGA".

CLUJ

Bibliografie

Abaelard, Petrus. *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*. Migne, FL178: 1609 ş. urm.

— *Expositio în Hexaemeron*. Migne, *PL* 178: 732 ş. urm. Abarbanel, Vitschak. *Perush hatora*. Varşovia, 1862.

Abelson, J. *The Immanence of God în Rabbinical Literature*. Londra, 1912. Abraham bar Hiyya. *Sefer megillat ha megalle*. Ed. A. Poznański. Berlin, 1924. Abraham ibn Ezra. *Perush hatora*. Ed. A. Weiser. 3 vol. Ierusalim, 1976. Adams, Marylin. M. „Intuitive Cognition, Certainty, and Scepticism în William of Ockham". *Traditio* 26, 1970: 389 – 398.

— „Universals in the early Fourteenth Century". *CHM*: 411 – 439

Adams, Robert M. „Leibniz's Theories of Contingency". *Rice University Studies*

63, 1977: 1 – 41.

Alton, E.J. *The Vortex Theory of Planetary Motions*. Londra şi New York, 1972. Alanus ab Insulis. *De fi de catholica contra haereticos libri quattuor*. Migne, *PL*

210: 305 ş. urm.

Alexander din Hales. *Summa theologia e*. Ed. Quaracchi. 4 vol. Florenţa, 1924. Alfunsi, Petrus. *Dialogi*. Migne, *PL* 157: 535 ş. urm... Alt, Albrecht. *Die Urspriinge des israelitischen Rechts*, *kleine Schriften*. München.

1953. Altmann, Alexander. *Moses Mendelssohn*: *A Biographical Study*. Universitatea din Alabama, 1973. Ambrozie de Milano. *De Iacobo*. CSEL 32.2.

— *De Paradiso*. Ed. C. Schenkel. CSEL 32.1.

— *Hexaemeron*. Ed. C. Schenkel. CSEL 32.1.

Anastos, Milton V. „Porphyry's Attack on the Bible".

În *The Classical Tradition*:

Literary and Historical Studies în Honor of Harry Kaplan. Ed. L. Wallach, pp. 421 – 450. Ithaca, N.Y., 1966. Anderson, Carol Susan. „Divine Governance, Miracles, and Laws of Nature in the early Middle Ages: The de Mirabilibus Sacrae Scripturae". Dizertaţie.

UCLA, 1982. Andrésen, Cari. *Logos und Nomos*: *Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*.

Arbeiten zur Kirchengeschichte 30. Ed. K. Aland et al. Berlin 1955. Anscombe, G.E.M... „Aristotle and the Sea Battle". *Mind 6*5, 1956: 1-15.

— „The Principle of Individualion". În *Articles on Aristotle* 3: *Metaphysics*. Ed.

J. Barnes et al., pp. 88 – 95. New York, 1979.

BIBLIOGRAFIE

319

Anselm de Canterbury. *CurDeus homo*. În *Opera omnia*, vol. 2. Ed. F.S. Schmitt. Edinburgh, 1946.

— *Proslogion*. În *Opera omnia*, vol. 1. Ed. F.S. Schmitt. Anselm de Havelberg. *Dialogi*. Migne, *PL* 188: 1139 ş. urm. Apostle, Hippocrates G. *Aristotle's Physics*. Bloomington, Ind., 1969. Ardens, Radulphus. *Homiliae în Epistolas et Evangelia Dominicalia*. Migne, *PL*

155: 1067 ş. urm...

Arendt, Hannah. *Between Past and Future*: *Six Exercises* în *Political Thought*. Cleveland şi New York, 1963.

— *The Human Condition*. Chicago, 1958.

Arhimede. *The Works of Archimedes*. Trad. şi ed. Thomas L. Heath. New York.

1953. Aristotel. *Opera*. Ed. Immanuel Bekker. 2 vol. 1831; republ. Darmstadt, 1960.

— *De caelo*. Ed. D.J. Allan. Oxford, 1936.

— *Metaphysica*. Ed. Werner Jaeger. Oxford, 1957.

— *Physica*. Ed. W.D. Ross. Oxford, 1950.

Arnauld, Antoine. *The Artof Thinking*: *Port-Royal Logic*. Trad. James Dickoff şi

Patricia James. New York, 1964.

Arnobius. *Adversus nationes*. Ed. Concetto Marchesi. Milano, 1953. Arnold, Gottfried. *Unparteyische Kirchen und Ketzerhistorie*. Schaffhausen, 1740. Auerbach, Erich. „*Figura*", *Scenestrom the Drama of European Literature*. New

York, 1959.

— *Mimesis*: *Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Ed. a 2-a.

Berna, 1959. Augustin de Hippona. *Adversus Judaeos*. Migne, *PL* 42: 51 ş. urm.

— *Contra epistulam Manichaei*. CSEL 25.

— *Contra Faustum Manichaeum*. Migne, *PL* 42: 207 ş. urm.

— *Contra Secundinum Manichaeum*. Migne, *PL* 42: 577 ş. urm.

— *De civitate Dei*. Ed. B. Dombart şi A. Kalb. CCŞI 47, 48

— *De diversis quaestionibus*. Migne, *PL 40*: 1 ş. urm.

— *De Genesi contra Manichaeos*. Migne, *PL* 34: 173 ş. urm.

— *De libero arbitrio*. Migne, *PL 32*: 1221 ş. urm.

— *De vera religione*. CCŞI 32: 187 ş. urm.

— *Enchiridion*. Ed. O. Scheel. Sammlung ausgewăhiter kirchenund dogmengeschichtlicher Quellenschriften. Seria a 2-a, vol. 4. Tübingen, 1930.

— *Epistulae*. Ed. A. Goldbacher. CSEL 44.

— *Retractationes*. CSEL 36.

Aureoli, Petrus. *Scriptum în libros sententiarum*. În *Scriptum super primum sententiarum* (proemiumdist. 8). Ed. E. Buytaert. 2 vol. St. Bonaventure, N.Y., 1953 – 1956.

Averroes (Ibn Rushd). *Aristotelis opera cum Averrois comentariis*. 9 vol. Veneţia, 1562 – 1574.

Bacon, Sir Francis. *The Works of Francis Bacon*. Ed. James Spedding, Robert L. Ellis şi Douglas D. Heath. 15 vol. Londra, 1887 – 1892.

Bacon, Roger, *Quaestiones supra libros quatuor physicorum*. În *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, vol. 8. Ed. F.U. Delmore. Oxford, 1927.

BIBLIOGRAFIE

Baer, Vitshak F. *Yisrael ba amin* [Israel între naţiuni]. Ierusalim, 1955. Baeumler, Alfred. *Das Irrationalitătsproblem in der Aesthetik und Logik des*

18. Jahrhunderts. 1923; republ. Darmstadt, 1967. Bailey, Cyrill. *The Greek Atomists andepicurus*. Oxford, 1928. Bannach, D. *Die Lehre von der doppellten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*.

Veroffentlichungen des Instituts fur Europäische Geschichte Mainz, 75.

Wiesbaden, 1975. Baron, Salo W. „The Historical Outlook of Maimonides". În *History and Jewish*

Historians, pp. 109 – 163. Philadelphia, 1964. Baudry, Leon. *Guillaume d'Occam*: Să *vie, ses oeuvres, ses idées sociales etpolitiques*. Paris, 1950. Bayle, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdam, 1740.

— *Dictionnaire historique et critique*. Ed. AI. Q. Beuchot. 5 vol. Paris, 1820 – 1824.

— *Pierre Bayle's Historical and Criticai Dictionary*: *Selections*. Ed. R.H. Popkin.

Indianapolis şi New York, 1965.

Becker, Oskar. *Grundlagen der Mathematik în geschichtlicher Entwicklung*. Ed. a 2-a. Suhrkamp, 1975.

— *Mathematische Existenz*: *Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*. Halle, 1927.

Beda Venerabilis. *Super acta apostolorum*. Migne, *PL* 92: 937 ş. urm. Belaval, Yvon. *Leibniz critique de Descartes*. Paris, 1960. Bengsch, A. *Heilsgeschichte und Heilswissen*: *Eine Untersuchung zur Struktur und*

Entfaltung des HI. Irenaeus von Lyons. Leipzig, 1957. Benin, Stephen D. „The Cunning of God and Divine Accomodation". *Journal of the History ofideas* 45, 1984: 179 – 191.

— „Thou Shalt Have no Other God before Me: Sacrifice în Jewish and Christian

Thought". Dizertaţie. University of California,

Berkeley, 1980. Bennett, Jonathan. „Analytic-Synthetic”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 59, 1958 – 1959: 163 – 188.

— *Kants's Analytic*. Cambridge, 1966.

Benoît, A. *Saint Irénée*: *Introduction a L'étude de la théologie*. Paris, 1960. Ben-Sasson, Hayyim-Hillel. „Yihud-am yisrael le-daat bine hame a hastem este”.

Perakim leheker toldot yisrael 2, 1971: 145 – 218. Bentley, Jerry H. *Humanists and the Holy Writ*: *New Testament Scholarship in the*

Renaissance. Princeton, 1983. Benz, Ernst. *Ecclesia spiritualis*: *Kirchenidee und Geschichtstheologie derfranziskanischen Reformation*. Stuttgart, 1934. Benzen, Aage. *Daniel*. Handbuch des Alten Testaments. Seria 1, 19. Ed. O. Eissfeldt.

Ed. a 2-a. Tübingen, 1952. Berger, Peter L. şi Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality*. Garden

City, N.Y., 1967. Berges, Wilhelm. „Anselm von Havelberg in der Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts”. *Jahrbuchfiir die Geschichte Mittelund Ostdeutschlands* 5, 1956: 38

ş. urm. Bergson, Henri. „L'Intuition philosophique”. *Revue de Metaphysique et de Morale*

19, 1911: 809 – 827.

BIBLIOGRAFIE

321

Berkoff, Hans. *Kirche und Kaiser*: *Eine Untersuchung zur Entstehung der byzan-tinischen und theokratischen Staatsauffassung im 4. Jahrhundert*. Zollikon şi Zürich, 1947.

— *Die Théologie des Eusebius von Caesarea*. Amsterdam, 1939.

Bernard de Clairvaux. *Ad Hugonem de Sancto Victore Epistola*. Migne, *PL*

182: 1031 ş. urm. Beumer, J., S.J. „Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschritts”. *Zeitschrift für Katholische Théologie* 74, 1952: 209

ş. urm. Biale, David. *Gershom Scholem*: *Kabbala and Counter-History*. Cambridge, Mass.

1979. Bizer, Ernst. *Studien zur Geschichte des Abendmahistreits im 16 ten Jh*. Darmstadt.

1962.

— „Ubiquităt". În *Evangelisches Kirchenlexicon* 3, Göttingen, 1959: 1530 – 1532. Blanchet, Louis. *Les Antecedents historiques de de pense doneje suiş*». Paris, 1920. Bloos, L. *Probleme der stoischen Physik*. Hamburg, 1973.

Blumenberg, Hans. *Die Genesis derkopernikanischen Wende*. Frankfurl/Main, 1975.

— *Die kopernikanische Wende*. Frankfurt/Main, 1965.

— *Die Legitimităt der Neuzeit*. Frankfurt/Main, 1966.

— *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt/Main, 1981.

Bochner, Salomon. „The emergence of Analysis in the Renaissance and After".

Rice University Studies 64, 1978: 11 – 56. Bock, Gisella, *Thomas Campanella*, *politisches Interesse und philosophische Spekulation*. Tübingen, 1974.

Bodin, Jean. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Strasbourg, 1907. Boehm, A. *Le «vinculum substanţiale» chez Leibniz*: *Ses origines historiques*.

Ed. a 2-a. Paris, 1962. Boehner, Philotheus, O.F.M. *Collected Artides on Ockham*. St. Bonaventure, N.Y.

1958.

— *Ockham*: *Philosophical Writings*. Edinburgh, 1957.

Bohr, Niels. „Discussion with Einstein on Epistemological Problems în Atomic

Physics". În *Albert Einstein*: *Philosopher-Scientist*. Ed. Paul A. Schlipp, vol. 1.

Ed. a 3-a. Londra, 1949.

Boier, John F. „Intuitive and Abstractive Cognition". *CHM*: 460 – 478. Boli, Franz. „Die Lebensalter: Ein Beitrag zur antiken Ethnologie und zur

Geschichte der Zahlen". *Neue Jahrbucher fur das klassische Altertum*. Seria a

2-a, 1, 1913: 89 – 145. Bonansea, B.M., O.F.M. *Man*

and His Approach to God în John Duns Scotus.
Lanham, Md., 1983.
Bonaventura. *Opera omnia*. Ed. Quaracchi. 10 vol. Florenţa, 1882 – 1902. Borkenau, Franz. *Der Ubergang vomfeudalen zum burgerlichen Weltbild*. Paris.
1934. Bos, H.J.M. „Arguments on Motivation in the rise and Decline of a Mathematical Theory: The Construction of Equations, 1637-o. 1750". *Archivefor*
History of the eexact Sciences 30, 1984: 331 – 380.

Bossuet, Jacques-Benigne. *Discours sur l'histoire universelle*. Ed. J. Truchet. Paris, 1966.
— *Politique tiree des propres paroles de VEcriture Sainte*. Ed. J. le Brun. Geneva.
1967. Bousset, Wilhelm. *Die Religion des Judentums* în *Spăthellenistischer Zeit*. Ed.
H. Gressmann. Ed. a 3-a. Tübingen, 1926. Boyer, Carl B. „Galileo's Place in the History of Mathematics". În *Galileo*, *Man of Science*. Ed. E. McMullin, p. 239. New York, 1967.
— *The History of the Calculus and Its Conceptual Development*. New York, 1959. Boyle, Robert. *Origins of Forms and Qualities According to the Corpuscular*
Philosophy [1666]. În *The Works of the Honourable Robert Boyle*, vol. 3.
Londra, 1672. Bradwardine, Thomas. *De causa Dei contra Pelagium*. Ed. H. Savil. 1618; republ.
Frankfurt/Main, 1964. Brandt, Frithiof. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*. Copenhaga şi Londra, 1928. Brehier, Emile. „La creation des verités eternelles dans le sisteme de Descartes".
Revue philosophique de la France et de l'étranger 113, 5 – 6, 7 – 8, 1937:
15 – 29. Trad. Willis Doney. În *Descartes*: *A Collection of Criticai Essays*, pp. 192 – 208. Garden City, N.Y., 1967. Breidert, Wolfgang. *Das aristotelische Kontinuum in der Scholastik*. BGPhM.

Neue Folge 1. Ed. a 2-a. Munster, 1979. Brezzi, Paulo. „Ottone di Frisinga”. *Bollettino dell’instituto storico italiano per îi*

Medioevo e archivo Muratoriano 54, 1939: 129 ş. urm.

Brown, Peter. *Augustine of Hippo*: *A Biography*. Berkeley şi Los Angeles, 1969. Brown, Stuart M. „The Taylor Thesis”. În *Hobbes Studies*. Ed. Keith C. Brown, pp. 31 – 34, 57 – 71. Oxford, 1965. Buchdahl, Gerd. *Metaphysics and the Philosophy of Science*: *The Classical Origins*:

Descartes to Kant. Cambridge, Mass., 1969. Buchholz, Karl-Dietrich. *Isaac Newton als Theologe*. Witten, 1965. Budde, Franz. *Historia ecclesiastica*. Ed. a 3-a. Jena, 1726. Burckhardt, Jacob. *Die Kultur der Renaissance în Italien*: *Ein Versuch*. În *Werke*, vol. 3. Darmstadt, 1962. Buridan, Ioannes. *Quaestiones super octo physicorum libros Aristotelis*. Paris.

1509.

— *Quaestiones super libros quattuor de caelo et mundo*. Ed. Ernest A. Moody.

Cambridge, Mass., 1942.

Burthogge, Richard. *An Essay upon Reason and the nature of Spirits*. Londra, 1694. Burtt, Edwin A. *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. Garden City.

N.Y., 1954. Campanella, Tommaso. *Atheismus triumphatus*. Paris, 1635.

— *Metaphysica*. Ed. G. di Napoli. Bologna, 1967.

— *Rationalis philosophiae*, partea a 5-a: *Historiographia liber unus iuxta propria principia*. În *Tutte le opere di Tommaso Campanella*, vol. 1. Ed. L. Firpo. Torino, 1954.

Caspar, Erich, ed. *Das Register Gregors VII*. 2 vol. MG Epistulae selectae in usum scholarum 2.1. Berlin, 1920. Cassirer, Ernst. *Das Erkenninisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Ed. a 3-a.

4 vol. 1921; republ. Darmstadt, 1974.

— *Leibniz Sistem în seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. 1902; republ. Darmstadt, 1962.

— *The Philosophy of Symbolic Forms*. Trad. R. Mannheim. 3 vol. New Haven şi

Londra, 1955.

— *The Platonic Renaissance în England*. Trad. J.P. Pettegrove. Austin, 1953.

— *Substance and Fun*ction.trad. William C. Swabey şi Marie C. Swabey. Chicago, 1923.

Cenzorinus. *De die natali*. Ed. Friedrich Hulfsch. Leipzig, 1897.

Centiloquium theologicum. Ed. Philotheus Boehner. *Franciscan Studies* 17, 1942: 44 ş. urm.

Charles, R.H., ed. *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*. 2 vol. 1913; republ. Oxford, 1963.

Chenu, Marie-Dominique. *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century*. Selecţie, trad. Şi ed. Jérôme Taylor şi Lester K. Little. Chicago, 1968.

— „La Théologie de la loi ancienne selon S. Thomas". *Revue Thomiste* 61, 1961:

485 ş. urm. Cicero. *De natura deorum*. Ed. O. Plassberg. Stuttgart, 1959.

— *De re publica*. Ed. K. Ziegler. Leipzig, 1960.

Clagett, Marshall. *The Science of Mechanics in the Middle Ages*. Madison, Wis.

1961. Clarendon, Edward, conte de *A Brief Survey of the Dangerous and Pernicious*

*Errors to Church and State în Mr. Hobbe*s' *Book Entitled Leviathan*. Oxford.

1676. Clauberg, Johann. *Dijferenţia inter Cartezianam et* în *scholis vulgo usitatam philosophiam*. În *Opera omnia philosophica*. 2 vol. Amsterdam, 1691. Clavelin, Maurice. *The Natural Philosophy of Galileo*: *Essay on the Origins and*

Formation of Classical Mechanics. Trad. A.J. Pomerans. Cambridge, Mass.

1974. *Cnutonis regis gesta… auctore monacho sandi Bertini. Ed*. Georg Heinrich Pertz.

MG Script. În usu schol. Hanovra, 1865. Cochrane, Ch. N. *Christianity and Classical Culture*: *A Study of Thought andăction from Augustus to Augustine*. Ed. a 2-a. New York, 1957. Cohen, Hermann. *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der Reinen Vernunft*.

Leipzig, 1907. Cohen, I. Bernard. *introduction to Newton*'s *Principia*. Cambridge, Mass., 1971.

— „Newton's Use of Force, or Cajori versus Newton", *Isis* 58, 1967: 226 – 230.

— „Quantum în se est". *Notes and Records of the Royal Society* 19, 1964:

131 – 155.

Cohen, Jeremy. *The Friars and the Jews*: *The evolution of Medieval Anti-Judaism*. Ithaca, N.Y., şi Londra, 1982.

Condillac, Étienne Bonnot de *Trăite des sistemes*. m (*Euvres complètes*. Paris.

1788. Connell, Desmond. *The Vision în God*: *Malebranche*'s *Scholastic Sources*. Louvain şi Paris, 1967. Conway, Anne. *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Ed.

P. Loptson. Haga, 1982. Conzelmann H. *Die Mitte der Zeit*: *Studien zur Théologie des Lucas*. Tübingen.

1954. Copenhauer, Brian P. „Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution:

Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton, and Their Predecessors".

Annals of Science 37, 1980: 489 – 548.

Copernic, Nicolaus. *De revolutionibus orbium coelestium*. Toruri, 1873. Cornford, Francis M. *From Religion to Philosophy*: *A Study in the Origins of*

Western Speculation. New York, 1957.

— *Plato's Cosmology*: *The Timaeus of Plato*. 1938; republ. New York, f.d. Courtenay, William J. „The Critique

of Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism". *Harvard Theological Review* 66.1, 1973: 77 – 94.

— „The Dialectic of Divine Omnipotence". În *Covenant and Causality în Medieval Thought*. Londra, 1984.

— „John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Unde the

Past". *Recherches de théologie ancienne et medievale* 39, 1972: 224 – 256; 40, 1973: 147 – 173.

— „Necessity and Freedom în Anselm's Conception of God". *Analecta Anselmiana* 4.2, 1975: 39 – 64.

Couturat, Louis. *La Logique de Leibniz d'après des documents inedits*. Paris, 1901. Cragg, G.R. *From Puritanism to the Age of Reason*: *A Study of Changes în Religious Thought within the Church of England 1660 – 1700*. Cambridge, 1966. Cranz, F. Edward. „The Development of Augustine's Ideas on Society before the

Donatist Controversy". *Harvard Theological Review* 58, 1954: 255 ş. urm.

— „Kingdom and Polity în Eusebius of Caesarea". *Harvard Theological Review*

45, 1952: 51 ş. urm.

Crescas, Hisdai. *Or Adonai*. Viena, 1859. Crombie, A.C. *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*

1100 – 1700. Ed. a 2-a. Oxford, 1962. Crosby, H. Lamar. *Thomas Bradwardine, His Tractatus de Proportionibus*: *Its*

Significance for the Development of Mathematics. Madison, Wis., 1955. Cross, Frank. *The Ancient Library of Qumran*. New York, 1961. Cudworth, Ralph. *The True Intellectual Sistem of the Universe*. Londra, 1678. Cumont, Franz. *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*. Trad. şi ed. August Burckhardt-Brandenburg. Darmstadt, 1959. Curley, E.M. „Descartes on the Creation of Eternal Truths". *The Philosophical*

Review 93.4, 1984: 569 – 597.

— „The Roots of Contingency”. În *Leibniz*: *A Collection of Criticai Essays*. Ed.
H.G. Frankfurt, pp. 69 – 97. Garden City, N.Y., 1972.
— *Spinoza’s Metaphysics*: *An Essay în Interpretation*. Cambridge, Mass., 1969.

Curtius, Ernst Robert. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Ed. a
3-a. Berna, 1961. Cusanus, Nicolaus. *Opuscula varia theologica et metaphysica*. Ed. Paul Wilpert.
În *Nikolaus von Kues*: *Werke* (*Neuausgabe des Strassburger Drucks von 1488*).
2 vol. Berlin, 1967. Damiani, Petrus, *De divina omnipotentia* în *reparatione corruptaie, etfactis infecţis reddendis*. În *Lettre sur la tout-puissance divine*. Ed. A. Cantin. Paris, 1972. Dan, Joseph. *Hasipur ha ivri biyme habenayyim* [Istoria evreilor în Evul Mediu].
Ierusalim, 1974. Danielou, Jean. „The New Testament and the Theology of History”. *Studia*
Evangelica 1, 1959: 25 – 34. Daniels, *A. Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte des Gottesbeweises im Mittelalter*. BGPhM 8.1 – 2. Munster, 1909. Dante Alighieri. *Opere*. Ed. E. Moore şi P. Toynbee. Oxford, 1924. Davidson, Herbert. „Arguments from the Concept of Particularization”. *Philosophy East and West* 18, 1968: 299 ş. urm. Day, Sebastián, J., O.F.M. *Intuitive Cognition*: *A Key to the Significance of the*
Later Scholastics. St. Bonaventure, N.Y., 1947. De lung, Ch. *Wahrheit und Häresie*: *Untersuchungen zur Geschichtsphilosophie bei*
Sebastián Franck. Zürich, 1980. Deku, H. „Possibile logicum”. *Philosophisches Jahrbuch der Gb rres-Gesellschaft*
64, 1956: 1 – 21.
Dempf, Alois. *Sacrum Imperium*. Ed. a 2-a. München, 1949. Deniile, Heinrich şi Emile Chatelain. *Chartularium Universitatis Parisiensis*.

2 vol. 1889 – 1897; republ. Bruxelles, 1964. Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Trad. G. Ch. Spivak. Baltimore şi Londra.

1976. Descartes, René. (*Euvres de Descartes*. Ed. Charles Adam şi Paul Tannery. 12 vol.

1897 – 1913; republ. Paris, 1973.

— *Philosophical Works of Descartes*. Ed. E.S. Haldane şi G.R.T. Ross. 2 vol. New

York, 1934. Dick, Steven J. *Plurality of Worlds*: *The Origins of the extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*. Cambridge, 1982. Dick, W. *Die Gesta Romanorum nach der Innsbrucker Handschrift vom Jahre 1342*.

Erlangen şi Leipzig, 1890. Diels, Hermann şi Walter Kranz. *Fragmente der Vorsokratiker*. 3 vol. Ed. a 6-a.

Berlin, 1952 Diestel, Ludwig. *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*. Jena.

1869.

Dijksterhuis, EI. *The Mechanization of the World-Picture*. Oxford, 1961. Dilthey, Wilhelm. *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. În *Gesammelte Schriften*, vol. 2. Stuttgart, 1960. Dixon, R.B. *Oceanic Mythology*. Boston, 1916. Doren, A. „Campanella als Chiliast und Utopist". În *Kultur und Universalgeschichte* (Festschrift für W. Goetz), pp. 242 – 259. Leipzig şi Berlin, 1927.

Douglas, Mary. *Purity and Danger*: *An Analysis of Concepts of Pollution and Tabu*.

Londra, 1966. Drake, Stillman. *Galileo at Work*: *His Scientificbiography*. Chicago, 1978.

— *Galileo Studies*. Ann Arbor, Mich., 1970.

Dreiling, P.R., O.F.M. *Der Konzeptualismus* in der *Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli*. BGPhM 11.6. Münster, 1913. Dronke, Peter. *Fabula*: *Explorations into the Uses of Myth în Medieval Platonism*.

Leiden şi Kbin, 1974. Ducasse, Curt J. „William

Whewell’s Philosophy of Scientific Discovery”. În
Theories of Scientific Method: *The Renaissance through the Nineteenth Century*.
Ed. Edward H. Madden, pp. 183 – 217. Washington, D.C., 1966. Duchaltelez, H. „La «condescendance» divine et l’histoire du salut”. *Nouvelle*
Revue Théologique 95, 1973: 593 – 621. Duhem, P.M.M. *Études surleonardde Vinci*. 3 vol. Paris, 1906 – 1913.
— *Le Sisteme du monde*. 10 vol. Paris, 1913 – 1959.
— *To Save the Phenomena*: *An Essay on the idea of Physical Theory front Plato to*
Galileo. Trad. E. Donald şi C. Maschler. Chicago, 1969. Dühring, îngemar. *Aristoteles*, *Darlegung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg, 1966.
Eibl, Hans. *Augustin und die Patristik*. München, 1923.
Einstein, Albert şi Leopold Infeld. *The evolution of Physics*. New York, 1966. Eissfeldt, Otto. *The Old Testament*: *An Introductio*n.trad. P.R. Ackroyd. New
York şi Evanston, 1965.
Elders, L. *Aristotle’s Cosmology*: *A Commentary on* de *Caelo*. Assen, 1966. Eliade, Mircea. *Cosmos and History*: *The Myth of Eternal Retur*n.trad. W.R. Trask.
New York, 1959. Elkana, Yehuda. „Science as a Cultural Sistem: An Anthropological Approach”.
În *Scientific Culture in the Contemporary World*. Ed. V. Mathieu şi P. Rossi, pp. 269 – 289. Milano, 1979.
Elliger, Kurt. *Studien zum Habakuk – Kommentar vom Toten Meer*. Tübingen, 1953. Enders, A. *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*. BGPhM 8.3. Münster.
1910. *Entsiklopedia talmudit le-inyene halacha* [Enciclopedia talmudică]. Ed. Meir Berlin şi Shlomo Josef Zevin. Ierusalim, 1948 ş. urm. Ettinger, Shmuel. „Jews and Judaism as Seen by the english Deists of the eighteenth Century”. *Zion* 29, 1964: 182 ş. urm. Euchner, Walter. *Egoismus und Gemeinwohl*: *Studien zur Geschichte der*

bürgerlichen Philosophie. Frankfurt/Main, 1973. Euclid. *The Thirteen Books of Euclid's Elements*. Trad. Thomas L. Heath. Ed. a

2-a. 1926; republ. New York, 1956. Eusebiu de Cezareea. *Comentaria în Psalmos*. Migne, *PG* 23: 66 ş. urm.

— *Kirchengeschichte* (kleine Ausgabe) [*Historia ecclesiastică*]. Ed. Eduard

Schwartz. Ed. a 5-a. Berlin, 1952.

Faj, Attila. „Vico as a Philosopher of Metabasis". În *Giambattista Vico's Science of Humanity*. Ed. Giorgio Tagliacozzo şi Donald Phillip Verene, pp. 87 – 109. Baltimore, 1976.

Farrington, B. *Greek Science*. Ed. a 2-a. Londra, 1953.

Faur, José. „Mekor Chiyyuban shel hammitsvot le-daat harambam". *Tarbiz* 38.

1969: 43 – 53.

Favaro, Antonio. *Galileo Galilei, Pensieri, motti e sentenze*. Florenţa, 1935. Feldon-Eliav, Minam. *Realistic Utopias*. Oxford, 1983. Festugiere, André Marie Jean. *Epicurus and His Gods*. Trad. C.W. Chilton.

Oxford, 1952. Feyerabend, Paul. „Consolations for the Specialist". În *Criticism and the Growth of Knowledge*. Ed. Imre Lakatos şi Alan Musgrave, pp. 197 – 230. Cambridge, 1970. Filon din Alexandria. *De confusione linguarum*. Ed. G.H. Whitaker şi R. Marcus.

Loeb Classical Library. Cambridge, Mass., şi Londra, 1935.

— *De opificio mundi*. Ed. L. Cohen şi P. Wendiand. Breslau (Wrocław), 1900.

— *De somniis*. Ed. G.H. Whitaker şi R. Marcus. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass., şi Londra, 1935.

— *Legum allegoriae*. Ed. G.H. Whitaker şi R. Marcus. Loeb Classical Library.

Cambridge, Mass., şi Londra, 1962. Fisher, N.W. şi

Sabetai Unguru. „Experimental Science and Mathematics în
Roger Bacon’s Thought”. *Traditio* 27, 1971: 335 – 378.
Fletcher, Angus. *Allegory*: *The Theory of Symbolic Mode*. Ithaca, N.Y., 1964. Fleury, abatele. *Les Mceurs des Israelites*. Ed. a 2-a. Paris, 1712. Flusser, David, „The Dead-Sea Sect and PrePauline Christianity”. Scripta Hierosolymitana 4, 1968: 220 ş. urm. Foucault, Michel. *Archeologie du savoir*. Paris, 1969.
— *Les Mots et les choses*. Paris, 1966.
Fb lsing, Albrecht. *Galileo Galilei*: *Prozess ohne Ende*, *Eine Biographie*. München şi Zürich, 1983.
Franciscus de Mayronis. *În quatuor libros sententiarum*. Veneţia, 1520. Franciscus de Silvestris (Ferarensis). *Comentaria ad Summam contra Gentiles*.
În Toma d’Aquino, *Summa contra Gentiles*, *Opera omnia* (ed. Leonine), vol. 13 – 15.
Franck, Sebastián. *Paradoxa*. Ed. S. Woligast. Berlin, 1966. Frank, Manfred. *Was ist Neustrukturalismus*? Frankfurt/Main, 1984. Frankfurt, Harry G. „Descartes on His Existence”. *Philosophical Review* 75.
1966: 329 – 356. Franklin, Julian H. *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*. New York, 1963. Frechulf din Lisieux. *Chronicon*. Migne, *PL* 106: 917 ş. urm. Freudenthal, Gideon. *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons*: *Zur Genese der mechanistischen Naturund Sozialphilosophie*. Frankfurt/Main, 1982. Friedrich, Hugo. *Montaigne*. Ed. a 2-a. Berna şi München, 1967. Fritz, Kurt von *Die griechische Geschichtsschreibung*. 2 vol. Berlin, 1967.
— *Schriften zur griechischen Logik*. 2 vol. Stuttgart şi Bad Cannstatt, 1978.
— „Zenon von Sidon”. Pauly-Wissowa, *RE* XA (seria a 2-a, 19): 122 – 127.

Fromm, K. „Cicero’s geschichtlicher Sinn”.

Dizertaţie. Universitatea din Freiburg, 1954.

Frutolf din Michelsberg. *Chronicon*. Ed. G. Waitz. MG Script. 5: 33 ş. urm. Fuchs, Harald, *Der geistige Widerstand gegen Rom* in der *Antiken Welt*. Ed. a 2-a.

Berlin, 1964.

Funkenstein, Amos. „Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish

Polemics in the 12th Century". *Zion* 23, 1968: 126 – 145.

— „Descartes, Eternal Truths, and the Divine Omnipotence". *Studies în History and Philosophy of Science* 6.3, 1975: 185 – 199.

— „The Dialectical Preparation for Scientific Revolutions". În *The Copernican*

Achievement. Ed. Robert Westman, pp. 163 – 203. Berkeley şi Los Angeles, 1975.

— „The Genesis of Rosenzweig's Stern der Erlosung: UrformelF and Urzelle".

Jahrbuch des Institutsfiir deutsche Geschichte 4, 1983: 17 – 29.

— „Gesetz und Geschichte: Zur historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquín". *Viator* 1, 1970: 147 – 178.

— *Heilsplan und natürliche Entwicklung*: *Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des Mittelalters*. München, 1965.

— „Maimonides: Political Theory and Realistic Messianism". *Miscellanea*

Medievalia 11, 1971: 81 – 103.

— „Nachmanides' Typological Reading of History". *Zion* 45, 1960: 35 – 59.

Trad. În *Studies în Jewish Mysticism*. Ed. J. Dan şi F. Talmage. *AJS Review*, 1982: 129 – 150.

— „Patterns of Christian-Jewish Polemics in the Middle Ages". *Viator* 2, 1971:

373 – 382.

— „Periodization and Self-understanding in the Middle Ages and Early Modern

Times”. *Medievalia et Humanistica* 5, 1974: 3 – 23.

— „The Persecution of Absolutes: On the Kantian and Neokantian Theories of

Science”. *The Kaleidoscope of Science*. *The Israel Colloquiumfor the History and Philosophy of Science* 1, 1986: 39 – 63.

— „Some Remarks on the Concept of Impetus and the Determination of Simple

Motion”. *Viator* 2, 1971: 329 – 348. Funkenstein, Amos şi Jürgen Miethke. „Hugo von St. Viktor”. În *Neue Deutsche*

Biographie 10, pp. 19 – 22. Berlin, 1974. Gabbey, Alan. „Force and Inerţia in the Seventeenth Century: Descartes and

Newton”. În *Descartes*: *Philosophy*, *Mathematics and Physics*. Ed. Stephen

Gaukroger, pp. 230 – 320. Brighton şi Sussex, 1980. Galilei, Galileo. *Le Opere di Galileo Galilei*, *Edizione Nazionale*. Ed. A. Favaro.

20 vol. Florenţa, 1891 – 1909. Garnerius din Rochefort (?). *Contra Amaurianos*. Ed. Clemens Baeumker.

BGPhM 25, 5 – 6. Munster, 1926. Gassendi, Pierre. *De vita et moribus Epicuri*. Lyon, 1647.

— *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*. Ed. Bernard Rochot. Paris.

1959.

— *Syntagma philosophicum*. Lyon, 1658.

Gay, Peter. *The enlightenment*: *An Interpretation*, I: *The rise of Modern Păgânism*. New York, 1968. Geertz, Clifford. *Local Knowledge*: *Further Essays în Interpreţive Anthropology*.

New York, 1983. Gelber, Hester G. *Exploring the Boundaries of Reason*: *Three Questions on the*

Nature of God by Robert Holcot OP. Studies and Texts of the Pontifical

Institute of Medieval Studies 62. Toronto, 1983.

— „Logic and Trinity: A Clash of Values în Scholastic Thought 1330 – 1335”.

Dizertaţie. Universitatea din Wisconsin. Madison, 1974. Gelber-Talmon, Yonina. „The Concept of Time în Primitive Mythos”. *Iyyun*.

Philosophical Quarterly 2, 1951: 201 ş. urm. (în ebr.), 260 (sumar în engl.). *Gesta abbatum Trudonensium*. Ed. Kopke. MG Script. În usu schol. 10. *Gesta Romanorum*. Ed. H. Osterley. Berlin, 1872. Trad. Ch. Swan şi W. Hooper.

Gesta Romanorum or Entertaining Moral Stories. New York, 1959. Ghellinck, J. de *Le Mouvement théologique du 12 e siècle*. Ed. a 12-a. Bruxelles şi

Paris, 1948. Gierke, Otto von *Das deutsche Genossenschafstrecht*, III: *Die Staatsund Korporations lehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme în Deutschland*. 1881; republ. Darmstadt, 1954.

— *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*.

Breslau (Wrocław), 1913.

Gilson, Étienne. *Études sur le role de la pensée medievale dans laformation du sys-teme Cartezien*. Paris, 1930.

— *Index Scolastico-Cartesien*. Ed. a 2-a. Paris, 1979.

— *Jean Duns Scot*: *Introduction a sespositions fondamentales*. Paris, 1952. Trad.

Werner Dettloff, *Johannes Duns Scotus*: *Einführung* in die *Grundgedanken seiner Lehre*. Düsseldorf, 1959. Ginzburg, Carlo. *The Cheese and the Worms*: *The Cosmos of a Sixteenth-Century*

Miller. Baltimore, 1980. Giraldus Cambrensis. *Topographia Hibernica*. În *Opera*, vol. 5. Ed. J.F. Dimock.

Londra, 1867. Glaber, Rudolfus. *Historiarum sui temporis libri quinque*. În *Raoul Glaber*, *Ies cinq livres de ses Histoires*. Ed. M. Prou. Paris, 1896.

— *Vita sancti Guilelmi abbatis Divionensis*. Migne, *PL* 142.

Glanvill, Joseph. *Plus Ultra or the Progress and Advancement of Knowledge since the Days of Aristotle*.

Londra, 1668.

— *Saducismus Triumphatus*: *or Full and Plain Evidence Concerning Witches and*

Apparitions. Ed. a 2-a. Londra, 1682. *Glossa ordinar ia*. Migne, *PL* 113.

Goddu, André. *The Physics of William of Ockham*. Leiden şi Köln, 1984. Goez, Werner. *Translatio imperii*: *Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenken und der politischen Theorien im Mittelalter und* în *derfriihen Neuzeit*. Tu bingen, 1958. Goldmann, Lucien. *Le dieu cache*: *Étude's sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris, 1959.

Goldsmith, M.M. *Hobbe*s' *Science of Politics*. New York, 1966. Goldzieher, Ignaz. *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg, 1910. Goodman, Nelson. *Fact*, *Fiction*, *and Forecast*. Ed. a 2-a. Indianapolis, 1965. Goretti, Maria. „Vico et la heterogenese de fins". *Les Études philosophiques* 3.4.

1968: 351 – 359. Gossman, Lionel. *Medievalism and the Ideologies of the enlightenment*: *The World and Work of La Curne de Sainte-Palaye*. Baltimore, 1968. Gottleib, Abraham. *Mehkarim besifrut hakabala*. Tel-Aviv, 1976. Gossman, Elizabeth. *Metaphysik und Weilsgeschichte*: *Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis* (*Alexander von Hales*). München, 1964. Grabmann, Martin. *Die Geschichte der scholastischen Méthode*. 2 vol. 1911; republ. Basel şi Stuttgart, 1961.

Graetz, Heinrich Z. *Die Konstruktion der judischen Geschichte*. Berlin, 1936. Graiff, Cornelio Andrea, O.S.B., ed. *Siger de Brabant*: *Questions sur la Metaphysique*. Louvain, 1948. Grant, Edward. „The Condemnation of 1277: God's Absolute Power and Physical Thought in the Middle Ages". *Viator* 10, 1979: 211 – 244.

— „Medieval Explanations and Interpretations of the Dictum that Nature Abhors the Vacuum". *Traditio* 29, 1973: 327 – 355.

— „Motion in the Void and the Principle of Inerţia in the Middle Ages”. *Isis* 55.
1964: 265 – 292.
— *Much Ado about Nothing*: *Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*. Cambridge, 1981.
— *A Sourcebook în Medieval Science*. Cambridge, Mass., 1974.
Grant, R.M. *Miracle and Natural Law în Graeco-Roman andearly Christian Thought*.
Amsterdam, 1952.
Gregori, Tullio. *Sectticismo e Empirismo*: *Studio su Gassendi*. Bari, 1961. Griewank, R. *Der neuzeitliche Revolutions begriff*: *Entstehung und Entwicklung*.
Ed. a 2-a. Frankfurt/Main, 1969.
Grigore cel Mare. *Homiliae în Ezechielem*. Migne, *PL* 76. Grigore din Rimini. *Lectura super primum et secundum sententiarum*. Ed. A.D.
Trapp, O.S.A., şi V. Marcolino. 6 vol. Berlin şi New York, 1979 – 1984. Grondziel, Heinrich. „Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potenţia Dei absoluta und der potenţia Dei ordinată von Augustin bis Alexander von Hales”. Dizertaţie. Universitatea din Breslau (Wrocław), 1926. Grotius, Hugo. *De iure belii ac pacis*. Lausanne, 1751.
Gruenwald, Ithamar. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden şi Köln, 1980. Grundmann, Herbert. *Ketzergeschichte des Mittelalters*. În *Die Kirche în ihrer*
Geschichte. Ed. K.D. Schmitt şi E. Wolf. Göttingen, 1963.
— „Oportet et haereses esse: Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese”. *Archiv fur Kulturgeschichte* 45, 1963: 129 – 164.
— *Studien zu Joachim von Floris*. 1927; republ. Leipzig, 1966.
Guelinex, Arnold. *Annotationes ad Ethicam*. În *Opera philosophica*, vol. 3. Ed. J.P.N. Land. Haga, 1891 – 1893.
— Fvco Oi oeocuTOV *sive Ethica*. Amsterdam, 1665.

Guerlac, H. „Copernicus and Aristotle's Cosmos". *Journal of the History ofideas*
29, 1968: 109 – 113.
Gueroult, Marţial. *Spinoza*. 2 vol. Paris şi Hildesheim, 1968, 1974. Guilelmus din Tyr. *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*. Recueils des historiens des croisades: Historiens Occidentaux, vol. 1. Paris, 1844. Guillaume d'Auvergne. *Guilelmi Aluerni episcopi... Opera*. Paris, 1674. Gurewitsch, Aaron J. Kategorii *srednevekovoie kulture*. Moscova, 1972. Trad.
Gabriele Lossak, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*. Dresda, 1978. Gusdorf, G. *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*. Paris, 1972. Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. 5 vol. Cambridge, 1969. Guttmann, Jakob. „Der Einfluss der Maimonideischen Philosophie auf das christliche Abendland". În *Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*. Ed. J. Guttmann, pp. 144 – 154. Leipzig, 1908. Guttmann, Julius. „John Spencers Erklărung der biblischen Gesetze în ihrer Beziehung zu Maimonides". În *Festskrift i anteding afProfessor David Simonsens*
70-ărige fOdelsdag, pp. 258 – 276. Copenhaga, 1923.
— „Das Problem der Kontingenz in der Philosophie des Maimonides". *MGWJ* 83.
1939: 406 ş. urm.
Haber, Frank C. *The Age of the World*: *Moses to Darwin*. Baltimore, 1959. Hahn, David E. *The Origins of Stoic Cosmology*. Athens, Oh., 1976. Hahn, T. *Tychonius-Studien*: *Ein Beitrag zur Kirchenund Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*. Leipzig, 1900. Hallet, H.F. *Benedict de Spinoza*. Londra, 1957. Harnack, Adolf von *Marcion*: *Das Evangelium vomfremden Gott*. Ed. a 2-a. 1924; republ. Berlin, 1960.
— „Porphyrius gegen die Christen". În *ZB der koniglichen Akademie der Wissenschaften, Phil. – hist. Klasse 1*. Berlin, 1916. Harries, K. „The Infinite Sphere:

Comments on the History of a Metaphor".
Journal of the History of Philosophy 13, 1976: 5 – 15. Hartke, Werner. *Römische Kinderkaiser*: *Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins*. Berlin, 1951. Hassinger, Erich. *Empirisch-rationaler Historismus*: *Seine Ausbildung in der*
Literatur Westeuropas von Guiccardini bis Saint-Evremond. Berna şi München, 1978. Hausamman, S. „Realprăsens în Luthers Abendmahilehre". În *Studien zur*
Geschichte und Théologie der Reformation: *Festschrift für* Ernst *Bizer*, pp. 157 – 173. Neukirchen şi Vluyn, 1969. Hazard, Paul. *La Crise de la conscience européenne*. Paris, 1935. Hăgglund, B. *Théologie und Philosophie bei Luther und in der ockhamistischen*
Tradition. Lund, 1935. Hăussler, A. „Vom Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleichs". *Hermes*
92, 1964: 313 ş. urm. Heath, Thomas L. *A History of Greek Mathematics*. 2 vol. Oxford, 1921.
— *Mathematics măristotle*. Oxford. 1949.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophie der Geschichte*. Ed. F. Brunstadt. Reclam, 1961.
— *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. În *Werke*. Ed. Eva Moldenhauer şi Karl Marcus Michel, vol. 18 – 20. Frankfurt/Main, 1971.
— *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Ed. H. Glockner. Stuttgart.
1928. Hegler, Alfred. *Geist und Schrift bei Sebastián Franck*: *Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformations zeit*. Freiburg im Breisgau, 1892. Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Ed. a 9-a, Tübingen, 1960. Heinemann, Isaak. „Antisemitismus", Pauly-Wissowa, *RE*, supl. 5.3 – 43.
— *Darche ha agada*. Ed. a 3-a. Ierusalim, 1970.
— *Ta ame harmitsvot be-safrut Yisrael*. Ierusalim, 1959. Heller-Willensky, Sara. „Isaac Ibn Latif". În *Jewish Medieval and Renaissance*

Studies. Ed. Alexander Altmann. Cambridge, Mass., 1967.

Henric din Gent. *Quodlibeta*. Veneţia, 1608.

Henrich, Dieter. *Der ontologische Gottesbeweis*: *Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen, 1960.

Hervaeus Natalis. *În quatuor Libros Sententiarum comentaria*. Paris, 1647.

Heyd, Michael. *Between Orthodoxy and the enlightenment*: *Jean-Robert Chouet and the Introduction of Cartezian Science in the Academy of Geneva*. Archives internationales d'histoire des idées 96. Haga şi Ierusalim, 1982.

Hildebertus Cenomanensis. *Tractatus theologicus*. Migne, *PL* 171: 1067 ş. urm.

Hintikka, Jaakko. „Cogito Ergo Sum as an Inference and a Performance". *Philosophical Review* 72, 1963: 487 – 496.

— „Cogito Ergo Sum: Inference or Performance". *Philosophical Review* 71, 1962:

3 – 32.

— „Kantian Intuitions". *Inquiry* 15, 1972: 341 – 345.

— *Knowledge and the Known*: *Historical Perspectives* în *Epistemology*. Dordrecht.

1974.

— „Leibniz on Plenitude, Relations, and the Reign of Law". În *Leibniz*, *A*

Collection of Criticai Essays. Ed. H.G. Frankfurt, pp. 155 – 190. Garden City, N.Y., 1972.

— *Time and Necessity*: *Studies în Aristotle's Theory of Modality*. Oxford, 1973. Hipler, Franz. *Die Christliche Geschichtsauffassung*. Köln, 1884.

Hobbes, Thomas. *The english Works of Thomas Hobbes*. Ed. Sir William Molesworth. 11 vol. Londra, 1839 – 1845.

— *Opera philosophica quae Latine scripsit omnia*. Ed. Sir William Molesworth.

5 vol. Londra, 1839 – 1845.

— *Leviathan*. Ed. Michael Oakeshott. Oxford, 1955.
— *Leviathan*. Ed. CB. Macpherson. Baltimore, 1968.
Hochstetter, Erich. *Studien zur Metaphysik und Erkenninislehre Wilhelms von Ockham*. Berlin, 1927.
Holcot, Robert. *În quatuor Libros Sententiarum*. Lyon, 1518.
Holton, Gerald. *Thematic Origins of Scientific Thought*: *Kepler to Einstein*. Cambridge, Mass., 1973.

Horning, G. *Wörterbuch der Philosophie*. Ed. Gerhard Ritter şi Karl Griinder.
Darmstadt, 1971.
Hb ffding, Harald. *History of Modern Philosophy*. New York, 1900. Honigswald, Richard. *Hobbes und die Staatsphilosophie*. München, 1924. Hugo de St. Victor. *De sacramentis Christianae fidis*. Migne, *PL* 176: 183 ş.
— *De scripturis*. Migne, *PL* 175: 179 ş. urm.
— *De vanitate mundi*. Migne, *PL* 176: 703 ş. urm.
— *Eruditionis didascalicae libri septem*, Migne, *PL* 176: 739 ş. urm. Huizinga, Johan. *Zur Geschichte des Begriffes Mittelalter*. Stuttgart, 1954. Husserl, Edmund. *Cartezianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. S. Strasser.
În *Husserliana*, *Gesammelte Werke*, vol. 1. Haga, 1963. Huygens, Christiaan. (*Euvres complètes*. 22 vol. Haga, 1888 – 1950. Ibn Khaldun. *The Muqaddimah*. Ed. F. Rosenthal. 3 vol. Princeton, 1958. Ieronim. *Chronicon Eusebii*. Ed. R. Helms. GCS 24, 1913.
— *Comentarium în Danielem*. CCŞI 15A.
— *Epistulae*. CSEL 56.
— *Vita Malchi*. Migne, *PL* 23: 5 ş. urm.
Ioachim din Fiore. *Enchiridion în Apocalypsim*. În *Joachim von Floris und die joachimitische Literatur*. Ed. J.C. Huck. Freiburg, 1938.
Ioannes de Bassolis. *În secundum sententiarum quaestiones*. Paris, 1516.
Ioannes de Râpa. „Jean de Râpa I Sent. dist. XXXVII:

De modo inexistendi divine essentiae în omnibus creaturis". Ed. A. Combes şi F. Ruello. *Traditio* 37, 1967: 161 – 267.

— *Quaestio de gradu suprema*. Ed. A. Combes şi P. Vignaux. *Textes philosophiques du moyen âge* 12, pp. 143 – 222. Paris, 1964. Ioannes de Salisbury. *Historia pontificalis*. Ed. Marjorie Chibnall. Londra, 1956.

— *Polycraticus*. Ed. CCI. Webb. 2 vol. Oxford, 1909.

Iordanes. *Romană et Getica*. Ed. Theodor Mommsen. MG AA, 1882.

Iosephus, Flavius. *De Iudaeorum vetustate sive contra Apionem*. În *Opera*, vol. 5. Ed. B. Mese. 1889; republ. Berlin, 1955.

Irineu de Lyon. *Sandi Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haere-ses*. Ed. W.W. Harvey. 2 vol. Cambridge, 1857.

Iserloh, Erwin. *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Théologie des Wilhelms von Ockham, ihre Bedeutungfur die Ursachen der Reformation*. Wies-baden, 1956.

— „Um die Echtheit des *Centiloquiums*". *Gregorianum* 30, 1949: 78 – 103, 309 – 346. Ishiguro, Hide. *Leibniz's Philosophy of Logic andianguage*. Ithaca, N.Y., 1972. Isidor din Sevilla. *De ordo creaturarum*. Migne, *PL* 83.

— *Etymologia rum sive originum libri XX*. Ed. W.M. Lindsay. 1911; republ.

Oxford, 1957.

Iunilius Africanus. *Instituia regularia divinae legis*. Migne, *PL* 68. Jaeger, Werner. *Paideia*: *Die Formungdesgriechischen Menschen*. Ed. a4-a (vol. 1); ed. a 5-a (vol. 2 – 3), într-un volum. Berlin, 1973.

— *Die Théologie derfruhen griechischen Denker*. Stuttgart, 1953.

Jaki, Stanley L. *The Road of Science and the Ways of God*. Chicago, 1978.

James, William. *Pragmatism*. New York, 1955.

— *The Varieties of Religious Experience*. Londra, 1902.

Jammer, Max. *Concepts of Space*: *A History of Theories of Space în Physics*.

Cambridge, Mass., 1954.

Jardin, Nicolas. „The Significance of the Copernican Orbs". *Journal for the History of Astronomy* 13, 1982: 168 – 194. Kabitz, W. „Leibniz und Berkeley". *ZB der Preuss. Akademie der Wissenschaften philosophisch-historische Klasse* 24, 1932: 636 ş. urm. Kafka, Gustav şi Hans Eibl. *Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit*. Geschichte der Philosophie în Einzeldarstellungen 9.

München, 1928. Kamlah, Wilhelm. *Apokalypse und Geschichtstheologie*. *Die Mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore*. Historische Studien 285. Ed.

W. Andreas et al. Berlin, 1935.

— *Christentum und Geschichtlichkeit*: *Untersuchungen zur Entstehung des Christentums undzu Augustins „Burgerschaff Gottes"*. Ed. a 2-a. Stuttgart, 1951. Kant, Immanuel. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte în weltbürgerlicher Absicht*. În *Werke*. Ed. Wilhelm Weichschedel, vol. 11. Frankfurt/Main, 1964.

— *Kritik der reinen Vernunft*. În *Werke*, vol. 3 – 4. Ed. Weichschedel. Frankfurt/Main, 1964.

— *Kritik der Urteilskraft*. În *Werke*, vol. 10. Ed. Weichschedel. Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies*: *A Study în Medieval Political*

Theology. Prifiteton, 1957.

Kapp, Ernst. *Greek Foundations of Traditional Logic*. New York, 1942. Katz, Jacob. *Ben yehudim legoyyim*. Ierusalim, 1960. Kelley, Donald R. *Foundations of Modern Historical Scholarship*: *Language*, *Law*, *and History in the French Renaissance*. New York, 1970.

— „Klio and the Lawyers". *Medievalia et Humanistica* 5, 1975: 24 – 49. Kenney, Anthony. *Descartes*: *A Study of*

His Philosophy. New York, 1968. Keohane, Nannerl O. *Philosophy and the State în France*: *The Renaissance to the*

Enlightenment. Princeton, 1980.

Kepler, Johannes. *Harmonices Mundi Libri V*. în *Gesammelte Werke*, vol. 6. Ed. Max Caspar. München, 1940.

Kern, Fritz. *Humana Civilitas*. Leipzig, 1913.

Keuck, Karl. „Historia: Geschichte des Wortes und seine Bedeutung". Dizertaţie. Universitatea din Münster, 1934.

Kirk, G.S. şi J.E. Raven. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge, 1957.

Kisch, Guido. *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit*. Basel, 1960.

Klein, Jakob. *Greek Mathematical Thought and the Origins of Algebra*. Cambridge, Mass., 1968.

Klempt, A. *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung*. Göttingen, 1960.

Kneale, William şi Martha Kneale. *The Development of Logic*. Oxford, 1962.

Knuuttila, Simo. „Modal Logic". *CHM*: 342 – 357.

Koestler, Arthur. *The Sleepwalkers*: *A History of Man's Changing Vision of the Universe*. New York, 1963.

Kołakowski, Leszek. *Chrétiens sans église*: *La conscience religieuse et le lieu confessionnel au XIIe siècle*. Paris, 1969.

Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft*: *Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/Main, 1979.

Koslow, A. „The Law of Inerţia: Some Remarks on Its Structure and Significance". În *Philosophy, Science, and Method*: *Essay în Honor ofernest. Nagel*. Ed. S. Morgenbesser et al., pp. 552 – 554. New York, 1969.

Koyre, Alexandre. *The Astronomical Revolution*: *Copernicus-Kepler-Borelli*. Trad. R.E.W. Moddison. Paris şi Londra, 1973.

— *Descartes unddie Scholastik*. 1923; republ. Darmstadt, 1971.

— *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore, 1957.

— „Galileo and Plato”. *Journal of the History ofideas* 4, 1943: 400 ş. urm.

— *Metaphysics and Measurement*: *Essays in the Scientific Revolution*. Cambridge.

Mass., 1968.

— „Le vide et l’espace infini au XIVe siècle”. *AHDL* 24, 1949: 45 – 91. Koyre, Alexandre, şi I. Bernard Cohen. „Newton and the Leibniz-Clarke Correspondence with Notes on Newton, Conţi, and Des Miazeaux”. *Archives internationales d’histoire des sciences* 15, 1962: 69 ş. urm. Kraus, Samuel. *Das Leben Jesu nach judischen Quellen*. Berlin, 1902. Kristellar, Paul Oskar. *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*. Stanford.

1964. Kuhn, Thomas. „A Function for Thought Experiments”.în *The e ssenţial Tension*:

Selected Studies în Scientific Tradition and Change. Chicago, 1977. Kurdzialek, M. „David von Dinant und die Anfänge der aristotelischen Naturphilosophie”. În *La Filosofia della natura nel medioevo*: *Atti del terzo Congresso intern, difilos. med.*, pp. 407 – 416. Milano, 1966. Kiimmel, Werner Georg. *Einleitung in das Neue Testament*. Ed. a 17-a. Heidelberg, 1973. Lachterman, David R. „The Physics of Spinoza’s Ethics”. În *Spinoza*: *New Perspectives*. Ed. R.W. Shahan şi J.I. Biro, pp. 71 – 112. Norman, Okla., 1978. Lactanţiu. *De divinis institutionibus*. CSEL 19. Ladner, Gerhart B. *the idea of Reform*: *Its Impact on Christian Thought and*

Action in the Age of the Fathers. Cambridge, Mass., 1959. Lampert din Hersfeld. *Annales*. Ed. Oswald Holder-Egger. MG Script. În usu schol. Hanovra, 1894. Landau, A. *Die dem Raume eninommenen Synonyma fur Gott in der hebrăischen*

Literatur. Zürich, 1888. Landes, David S. *Revolution in Time*: *Clocks and the Making of the Modern World*.

Cambridge, Mass., 1983. Landsberg, Fritz. *Das Bild der alten Geschichte în mittelalterlichen Chroniken*.

Berlin, 1934. Langston, D.C. „Scotus and Ockham on the Univocal Concept of Being”.

Franciscan Studies 39, 1979: 105 – 129.

Lapidge, Michael. „Stoic Cosmology”. În *The Stoics*. Ed. John Mx Rist, pp. 161 – 185. Berkeley şi Los Angeles, 1978. Lappe, J. *Nicolaus von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*.

BGPhM 6.2. Münster, 1908. Lasker, Daniel J. *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle*

Ages. New York, 1967.

Lassaux, Ernst von *Philosophie der Geschichte*. Ed. E. Thurner. München, 1952. Lasswitz, Kurd. *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*. 2 vol. 1890; republ. Darmstadt, 1963. Latta, Robert. *Leibniz*: *The Monadology and Other Philosophical Writings*. Oxford.

1898. Lauterbach, Zwi. „The Saducees and Pharisees”. În *Rabbinic Essays*, pp. 31

ş. urm. Cincinnati, 1951. Lazarus-Yafe, Hava. „The Religious Problematics of Pilgrimage în Islam”.

Proccedings of the Israel Academy of Sciences 5.11, 1976: 222 – 243. Leach, Edmund. „Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and

Verbal Abuse”. În *Mythology*. Ed. P. Maranda, pp. 39 – 67. Harmondsworth şi Baltimore, 1972.

— „Vico and Lévi-Strauss on the Origins of Humanity”. În *Giambattista Vico*:

An International Symposium. Ed. Giorgio Tagliacozzo, pp. 309 – 318. Baltimore, 1976.

Leeuw, G. van der. *L'homme primitif et la religion*. Paris, 1940.

Leff, Gordon. *William of Ockham*: *The Metamorphosis of Scholastic Discourse*. Manchester, 1975.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *The Leibniz-Arnauld Correspondence*. Ed. G.H.R. Parkinson. Trad şi ed. H.T.

Mason. Manchester, 1967.

— *Die mathematischen Schriften von G.W. Leibniz*. Ed. C.J. Gerhardt. 7 vol. Halle.

1849 – 1863.

— *Opuscules etfragments inedits de Leibniz*. Ed. L. Couturat, Paris, 1903.

— *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. C.J. Gerhardt.

7 vol. 1875 – 1890; republ. Hildesheim, 1965.

— *Sämtliche Schriften undbriefe*. Darmstadt, 1923 ş. urm.

— *Textes inedits d'après les manuscrits de la* Bibliothèque *Provinciale de Hanovre*.

Ed. G. Gura. Paris, 1948.

Leszi, Walter. *Logic and Metaphysics în Aristotle*. Padova, 1970. Lévi-Strauss, Claude. *Lapensee sauvage*. Paris, 1962. Levinger, Jacob. „Altora shebe al pe behaguto shel harambam". *Tarbiz* 37.

1968: 282 – 293.

— *Darche hamachshava hahilchatit shel harambam* [Tehnici de codificare la

Maimonide]. Ierusalim, 1965.

Levy, Jochanan H. *Olamot nifgashim* [Studii de elenism iudaic]. Ierusalim, 1960. Lewis, David K. *Counterfactuals*. Cambridge, Mass., 1973. Lichtenstein, A. *Henry More*: *The Radical Theology of a Cambridge Platonist*.

Cambridge, Mass., 1962.

BIBLIOGRAFIE

337

Lieberman, Saul. *Yevanim ve yavnut be erets yisrael* [Grecii şi elenismul în

Palestina iudaică]. Ierusalim, 1962. Livesey, Steven J. „Metabasis: The Inter-relations hip of Sciences în Antiquity and the Middle Ages". Dizertaţie. UCLA, 1982. Livius, Titus. *Ab urbe condita*. Ed. Robert S. Conway şi Charles F. Walters.

Oxford, 1958. Lloyd, G.E.R. *Magic, Reason and*

Experienţe: *Studies in the Origins and*

Development of Greek Science. Cambridge, 1979. Lods, A. *Jean Astruck et la critique biblique au XVIII* siècle*. Strasbourg şi Paris.

1924.

Loewenstamm, S.A. *Masoret Jetsi'at mitstraim behishtalsheluta*. Ed. a 2-a. Ierusalim, 1972. Lombardus, Petrus. *Sententiae în IV libris distinctae*. Ed. Quaracchi. Ed. a 2-a.

Florenţa, 1916. Lonergan, Bernard J. *Verbum*: *Word and Ideea* în *Aquínas*. Notre Dame, Ind.

1967. Loofs, F. *Theophilus von Antiochien „Adversus Marcionem" unddie anderen theologischen Quellen bei Irineu*. Leipzig, 1930. Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being*: *A Study of the History of an Ideea*.

New York, 1960. Lovejoy, Arthur, O. şi G. Boas. *Primitivism and Related Ideas în Antiquity*.

Baltimore, 1935. Lowith, Karl. *Meaning în History*. Chicago, 1949.

— „Vicos Grundsatz: Verum et factum convertuntur". În *Aufsätze und Vorträge*

1830 – 1970, pp. 157 – 188. Stuttgart, 1971. Lubac, Henri de *Exegese medievale*: *Les quatre sens de l'écriture*. 4 vol. Lyon.

1964.

Luce, A.A. *Berkeley and Malebranche*. Oxford, 1934. Lucreţiu. *De rerum natura*. Ed. Cyrill Bailey. Ed. a 2-a. Oxford, 1922. Luther, Martin. *Werke, Kritische Gesamtausgabe*. 54 vol. Weimar, 1883 ş. urm. Lyttkens, Hampus. *The Analogy between God and the World*: *An Investigation of*

Its Background and interpretation of Its Use by Thomas of Aquíno. Uppsala.

1953. MacGinty, Francis P., O.S.B. „The Treatise de Mirabilibus Sacrae Scripturae".

Dizertaţie. National University of Ireland, 1971.

Mach, Ernst. *Die Mechanik în ihrer Entwicklung*. Ed. a 9-a. 1933; republ. Darmstadt, 1976. Macpherson, CB.

The Political Theory of Possessive Individualism: *Hobbes to Locke*. Oxford, 1962. Mahoney, Michael S. *The Mathematical Career of Pierre de Fermat (1601 – 1665)*. Princeton, 1973. Maier, Anneliese. *Ausgehendes Mittelalter*: *Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*. 3 vol. Roma, 1964, 1967, 1977.

— *Kants Qualitätskategorien*. Kant-Studien 65. Berlin, 1930.

— *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, I: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*; II *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*; III: *An der Grenze von Scholastik und Anturwissenschaft*; IV: *Metaphysische Hintergrunde der scholastischen Naturphilosophie*; V: *Zwischen Philosophie und Mechanik*. Storia e letteratura 22, 37, 41, 52, 69. Ed. a 2-a. Roma.

1951 – 1966. Maier, F.G. *Augustin und das antike Rom*. Tiibinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 39. Stuttgart, 1955. Maieru, Alfonso. „Logica Aristotelica e Teologia Trinitaria: Enrico Toffing da Oyta". În *Studi sul XIV secolo în Memoria di Anneliese Maier*. Ed. A. Maieru et al., pp. 481 – 512. Roma, 1981. Maimonide, M. (Moşe ben Maimon). *The Guide of the Perplexed*. Trad. S. Pines. Chicago, 1963.

— *Iggrot harambam*. Ed. Josef Kafih. Ierusalim, 1972.

— *Liber Moreh nevukhim, Doctor perplexorum*. Trad. Johannes Buxtorf. Basel. 1629.

— *Mishne Tora*. Ierusalim, 1961.

— *Moreh nevukhim* [*Dalălat* al-*Ha'rân*]. Ed. Josef Kafih. 3 vol. Ierusalim, 1972.

— *Perush hamishnayot*. Ed. Josef Kafih. Ierusalim, 1963.

— *Teshuvot harambam* (*Responsa*). Ed. Jehoshua

Blau. 2 vol. Ierusalim, 1960. Malcolm, Norman. „Anselm's Ontological Arguments". *The Philosophical Review*
69, 1960: 41 – 62.
Malebranche, Nicole (despre). *Nicholas Malebranche*: *The Search After Truth*. Trad. Th. M. Lennon. Columbus, Ohio, 1980.
— (*Euvres complètes de Malebranche*. Ed. A. Robinet et al. 21 vol. Paris.
1962 – 1964. Mali, Josef. „Harehabilitatsia shel hamythos: Giambattista Vico vehamada hachadash shel hatârbut". Dizertaţie. Universitatea din Tel-Aviv, 1985. Mannheim, Karl. *Ideologie und Utopie*. Ed. a 4-a. Frankfurt/Main, 1965. Mansion, Suzanne. *Le Jugement d'existence chezăristote*. Louvain şi Paris, 1946. Manuel, Frank E. şi Fritzie P. Manuel. *Utopian Thought in the Western World*.
Cambridge, Mass., 1979.
Marmorstein, A. *The Old Rabbinic Doctrine of God*. Londra, 1927. Marrou, Henri-Irenee. „Das Janusantlitz der historischen Zeit bei Augustin". În
Zum Augustin – Gespräch der Gegenwart. Ed. Carl Andrésen. Wege der
Forschung 5. Darmstadt, 1962. Marsilio da Padova. *Defensor pacis*. Ed. R. Scholz. MG Fontes iuris Germanici antiqui în usu schol. Hanovra, 1932 – 1933. Martin, David. *A Generat Theory of Secularization*. Oxford, 1978. Martin, Gottfried. *Immanuel Kant*: *Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlin.
1969.
— *Leibniz, Logic and Metaphysics*. Trad. K.J. Northcott şi P.G. Lucas. Manchester, 1.964.
— *Wilhelm von Ockham, Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*. Berlin.
1947.

Martini, Raymundus. *Pugio fidel adversus Mauros et Judaeos*. Leipzig, 1687.

Marx, Karl. *Zur Judenfrage*. În *Die Frühschriften*. Ed. Siegfried Landshut. Stuttgart, 1964.

Massaux, Édouard. *Influence de l'Evangile de Saint Matthieu dans la littérature chrétienne avânt Saint Irénée*. Louvain, 1950.

Mates, Benson. *Stoic Logics*. 1953; republ. Berkeley şi Los Angeles, 1973.

Matteo d'Aquasparta. *Quaestiones disputataie*. Ed. Quaracchi. Florenţa, 1903.

Maupertuis, Pierre Louis Moreau de *Essai de Cosmologie*. Paris, 1951.

Mazat, H.L. „Die Gedankenwelt des jungen Leibniz". În Beiträge *zur Leibniz-For-schung*. Ed. G. Schishkopf, pp. 37 – 67. Reutlingen, 1947.

Mazzarino, S. *Das Ende der antiken Welt*. Trad. Fritz Jaffe. München, 1961.

McCracken, Ch. J. *Malebranche andbritish Philosophy*. Oxford, 1983.

McGuire, J.E. „Neoplatonism and Active Principles: Newton and the *Corpus Hermeticum*". În *Hermeticism and the Scientific Revolution*. Ed. J.E. McGuire şi Robert Westman, pp. 95 – 150. Los Angeles, 1977.

— „The Origins of Newton's Doctrine of Essential Qualities". *Centaurus* 12.

1968: 233 – 260.

McVaugh, M. „Arnald of Villanova and Bradwardine's Law". *Isis* 58, 1966: 56 – 64.

— „The Medieval Theory of Compound Medicines". Dizertaţie. Princeton University, 1965.

Megilot midbar Yehuda. Ed. S. Heberman. Tel-Aviv, 1959. Meinecke, Friedrich. *Die Entstehung des Historismus*. În *Werke*, vol. 2. Ed.

E. Hofer. München, 1955.

— *Die Idee der Staatstrason in der neueren Geschichte*. Ed. a 2-a. München, 1960.

— „Klassizismus, Romantizismus und historisches Denken im 18. Jh". În *Werke*, vol. 4. Ed. E. Kessel. München, 1959. Melanchthon, Philipp. *Chronicon Canonis*.

În *Opera omnia*, vol. 12. Ed. C.G. Bretschneider. Halle/S., 1844. Melville, G. *Sistem und Diachronie*: *Untersuchungen zur theoretischen Grundlegung geschichtsschreiberischer Praxis im Mittelalter*. Historisches Jahrbuch

95. Berlin, 1975. Mendelssohn, Moses. *Jerusalem oder iiber religioase Macht und Judentum* (1783).

Gesammelte Schriften. Ed. G.B. Mendelssohn. 3 vol. Leipzig, 1843 – 1845. Menger, A. „A Counterpart of Ockham's Răzor în Pure and Applied Mathematics: Ontological Uses". *Synthèse* 12, 1960. Merchavia, Ch. *Hatalmud bir-i hanastrut*: *Hayahas Lesifrut Yisrael shele ahar hamikra ba olam hanoştri biyme habenayyim* [Biserica vs. literatura talmudică şi midraşică]. Ierusalim, 1970. Merton, Robert K. „Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge". În *Social*

Theory and Social Structure. Ed. a 3-a. New York şi Londra, 1968. *Midrash bereshit rabba*. Ed. Jehuda Theodor şi Hanoch Albeck. Ierusalim, 1965. *Midrash vajikra rabba*, *sifre bamidbar udebarim*. Ms. Vat. Ebr. 32. Ierusalim.

1972. Miethke, Jürgen. *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*. Berlin, 1969.

BIBLIOGRAFIE

Miller, L.G. „Descartes, Mathematics, and God". *Philosophical Review* 66, 1957:

451 – 465. Milton, John R. „The Origins and Development of the Concept of the Laws of

Nature". *Archive of European Sociology* 22, 1981: 173 – 195. Mommsen, Theodor E. „St. Augustine and the Christian Ideea of Progress".

Journal of the History ofideas 12, 1951: 346 ş. urai. Montaigne, Michel de *Essais*. Ed. M. Rat. Paris, 1962. Trad. D.M. Frame.

Stanford, 1958. Montesquieu, Charles de Secondat, baron de *De l'esprit des lois*. m (*Euvres*.

Ed. R. Callois. Paris, 1951. Moody, Ernest A. *The Logic of William of Ockham*. New York, 1935.

— *Studies în Medieval Philosophy, Science, and Logic*: *Collected Papers 1933 – 1969*.

Berkeley şi Los Angeles, 1975. Moraux, J. „Saint Augustin et Malebranche". În *La Philosophie et ses problèmes*:

Ouvrage en homage a Mgr. Jolivet, pp. 109 – 136. Lyon, 1960. More, Henry. *An Antidote against Atheisme, or an Appeal to the Natural Faculties of the Mind of Man, Whether There Be Not a God*. Londra, 1653.

— *The easie, True and Genuine Notion... of a Spirit* [1700]. În Philosophical

Writings of Henry More. Ed. F.I. McKinnon. Oxford, 1925.

— *Enchiridion metaphysicum*. Londra, 1671.

— *The Immortality of the Soul, se farre forth as it is Demonstrable from the*

Knowledge of Nature and the Light of Reason. Londra, 1669. Morrow, G.R. *Produs*: *A Commentary on the First Book of Euclid*'s *Elements*.

Princeton, 1970. Moser, Simon. *Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham*.

Innsbruck, 1932.

Mueller, I. „Aristotle on Geometrical objects". *Archivfur Geschichte der Philosophie* 52, 1970: 156 – 171. Murdoch, John E. „*Mathesis în philosophiam scholasticam introducta*: The rise and Development of the Application of Mathematics în Fourteenth-Century

Philosophy and Theology". În *Arts liberaux et philosophie au moyen âge*.

Actes du quatrième congres de philosophie medievale, pp. 215 – 154. Montreal, 1967, şi Pano, 1969. Murdoch, John E. şi Edith Sylla. „The Science of Motion". În *Science in the*

Middicăges. Ed. D.C. Lindberg, pp. 249 – 251. Chicago, 1978. Murray, G. *Five Stages of Greek Religion*. Ed. a 3-a. Garden City, N.Y., 1955. Nahmanide (Moşe ben

Nahman). *Perush harambam al hatora*. Ed. Ch. D. Chawel.
3 vol. Ierusalim, 1959. Nacht-Eladi, S. „Aristotle's Doctrine of the *Differenţia Specifica* and Maimon's.
Laws of Determinability". În *Studies în Philosophy*, Scripta Hierosolymitana 6.
Ed. S.H. Bergman, pp. 222 – 248. Ierusalim, 1960. Nagel, Ernest şi James R. Newman. *Godel's Proof*. New York, 1958. Naphtali, Jehudith. „Ha yachas sheben avoda le-erech bate oriot hakalkaliot shel ha scholastika bameot ha-13 veha-14" [Corelaţia dintre muncă şi valoare în teoriile economice scolastice din secolele XIII şi XIV]. Dizertaţie. Universitatea din Tel-Aviv, 1982.
Neugebaur, Otto. *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. 3 vol. Berlin, 1975.
Newton, Sir Isaac. *Opera*. Ed. S. Horsley. 5 vol. Londra, 1779 – 1785.
— *Opticks, or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of*
Light [1730]. Ed. D.H.D. Roller. New York, 1952.
— *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Londra, 1687.
— *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Ed. a 3-a [1726]. Ed. A. Koyre şi I.B. Cohen. 2 vol. Cambridge, 1972.
— *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Na*tural *Philosophy and His*
Sistem of the World. Trad. A. Motte [1729], revăzută F. Cajori. 2 vol. Berkeley şi Los Angeles, 1971.
— *Unpublished Scientific Papers of Sir Isaac Newton*. Ed. A.R. Hali şi M.B. Hali.
Cambridge, 1964.
Nicolini, Fausto. *Commento storico alia seconda Scienza nuova*. Roma, 1949. Nock, Arthur D., ed. *Sallustius Concerning the Gods and the Universe*. Cambridge, 1926. Norden, Eduard. *Die Geburt des Kindes*: *Geschichte einer religioasen Idee*. 1924; republ. Darmstadt, 1958.
Normore Calvin. „Future Contingents", *CHM*: 358 –

381. North, C.R. „Pentateuchal Criticism”. În *The Old Testament and Modern Study*.

Ed. H.H. Rowley, pp. 81 ş. urm. Oxford, 1951. Nowak, L. „Laws of Science, Theories, Measurements (Comments on Ernest

Nagel’s *The Structure of Science*)”. *Philosophy of Science* 39.4, 1972: 533 – 548. Oakley, Francis. „Medieval Theories of Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntarist *Tradition*”. *Natural Law Forum* 6, 1961:

65 – 83.

— *Omnipotence, Covenant, and Order*: *An Excursion in the History of Ideas from*

Abélard to Leibniz. Ithaca, N.Y., şi Londra, 1984.

Oberman, Heiko A. „*Facientibus Quod în se est Deus non De negat Graţiam*: Robert Holcot O.P. and the Beginings of Luther’s Theology”. *Harvard Theological Review* 55, 1962: 317 – 342.

— *The Harvest of Medieval Theology*: *Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*.

Cambridge, Mass., 1963. Ockham, William. *De* Sacramento *altaris*. Ed. N. Birch. Burlington, Vt., 1930.

— *În Aristotelis libros physicorum*. Ms. Berlin Lat. 2°41.

— *Octo quaestiones de potestate papae*. În *Opera politica*, vol. 1. Ed. H.S. Offler.

Manchester, 1974.

— *Opus nonaginta dierum*. În *Opera politica*, vol. 1.

— *Philosophical Writings*. Ed. P. Boehner, O.F.M. Edinburgh, 1957.

— *Quodlibeta septem*. Strassburg (Strasbourg), 1491.

— *Scriptum în librum primum sententiarum ordinatio*. În *Opera philosophica et theologica*. Ed. G. Gal et al. St. Bonaventure, N.Y., 1967 ş. urm.

— *Summa totius logicae*. Veneţia, 1508.

— *Summulae în libros Physicorum*. În *Philosophia*

Naturalis Guilelmi Occham.

1637; republ. Londra, 1963.

— *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei re*spectu' *futurorum contingentium*. În *Opera theologica*, vol. 2. Ed. P. Boehner şi S. Brown. St. Bonaventure, N.Y., 1967.

Odo din Cluny. *Collationum libri tres*. Migne, *PL* 133. Oetinger, Friedrich Christian. *Theologia ex ideea vitae deducta*. Frankfurt/Main şi

Leipzig, 1765. Oresme, Nicole. *Le Livre du ciel et du monde*. Ed. A.D. Menut şi A.J. Denomy.

Madison, Wis., 1968.

— *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions*. Ed.

Marshall Clagett. Madison, Wis., 1968.

Origene. *Contra Celsum*. Ed. P. Kotschau. GCS 30. Leipzig, 1899. Trad. Henry Chadwick. Cambridge, 1965.

— *De principiis*. Ed. Herwig Gorgemanns şi Heinrich Karpp. Darmstadt, 1976. Orosius, Paulus. *Historiarum adversus paganos libri VII*. Ed. C. Zangemeister.

Leipzig, 1889. Ortega y Gasset, José. *Der Prinzipienbegrijf bei Leibniz und die Entwicklung der*

Deduletions theorie [*La ideea de principio en Leibniz y la evolución de la teoria deductiva*]. Trad. Evald Kirschnes. München, 1966. Osler, Margaret J. „Providence and Divine Will în Gassendi's Views on

Scientific Knowledge". *Journal of the History ofideas* 44, 1983: 549 – 560. Otto de Freising. *Chronicon sive historia de duabus civitatibus*. Ed. A. Hofmeister.

MG Script. În usu schol., 1912. Otto, St. *„Natura" und „dispositio"*: *Untersuchungen zum Naturbegriff und zur*

Denkforms Tertullians. München, 1960. Owen, G.E.L. „Logic and Metaphysics în Some Earfier Works of Aristotle". În

Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Ed. I. Dühring şi G.E.L. Owen, pp. 162 – 190. Göteborg, 1960.

— „Tithenai la phenomena". În *Aristote et les*

problèmes de la méthode: *Symposium Aristotelicum*, pp. 83 – 103. Louvain, 1961.

Owens, Joseph. „Analogy as a Thomistic Approach to Being". *Medieval Studies* 24, 1962: 303 – 322.

— *The Doctrine of Being în Aristotelian Metaphysics*. Toronto, 1951. Ozment, Steven. *The Age of Reformation, 1250 – 1550*. New Haven şi Londra.

1980. Pacchi, A. *Convenzione e ipotesi nella formazione dellafilosofia naturale di Thomas*

Hobbes. Florenţa, 1965. Pannenberg, Wolfgang. *Die Prădestinations lehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*. Göttingen, 1954. Panofsky, Erwin. *Meaning in the Visual Arts*. New York, 1953. Pape, Ingetrud. Tradition *und Transformation der Modalităt*, I: *Moglichkeit-unmoglichkeit*. Hamburg, 1966. Pappus. *Pappi Alexandri Collectionis quae supersunt*. Ed. F. Hultsch, Berlin.

1876.

BIBLIOGRAFIE

343

Parker, Samuel. *A Free and Imparţial Cenzure of the Platonick Philosophie*. Oxford.

1666.

Parsons, Charles. *Mathematics în Philosophy*: *Selected Essays*. Ithaca, N.Y., 1983. Parsons, Terence. *Nonexistent Objects*. New Haven, 1980. Pascal, Blaise. (*Euvres complètes*. Ed. Jacques Chevalier. Bibliothèque de la

Pleiade. Argenteuil, 1954.

Patzig, Günther. *Die aristotelische Syllogistik*. Tottingen, 1969. – „Théologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles". *Kants Studien*

53, 1960 – 1961: 185 – 205.

Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition*: *A History of the Development of Doctrine*, III: *The Growth of Medieval Theology* (*600 – 1300*). Chicago şi Londra.

1978. Pereira, Benedictus. *De communibus omnium rerum naturalium principiis etajfectionibus libri*

quindecim. Köln, 1609. Peterson, Erik. „Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur

Geschichte der politischen Théologie im Imperium Romanum”. În *Theologische Traktate*, pp. 86 ş. urm. München, 1951. Pettazzoni, Raffaele. *L'essere supremo nelle religioni primitivi*: *L'omniscienza di*

Dio. Torino, 1955. Peuckert, Will-Erich. *Die grosse Wende*: *Das apokalyptische Saeculum und*

Luther. 1948; republ. Darmstadt, 1966. Pfeiffer, R. *Geschichte der klassischen Philologie von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*. Trad. M. Arnold. Hamburg, 1970. Philoponos, Ioannes. *În Aristotelis Physicorum libros quinque posterioares comentaria*. Ed. H. Vitelli. CAG 16 – 17. Berlin, 1887 – 1888. Pinborg, Jan. *Logik und Semantik im Mittelalter*: *Ein Uberblick*. Stuttgart, 1972. *Pirke de Rabbi Eliezer*. Varşovia, 1882. Platon. *Timaeus*. Ed. R.G. Bury. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass., şi

Londra, 1951.

Pocock, J.G.A. *The Ancient Constitution and Feudal Law*. Cambridge, 1957. Pohlenz, Max. *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*. 2 vol. Ed. a 2-a.

Göttingen, 1959.

Polin, R. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. Paris, 1953. Popkin, Richard H. *The History of Scepticism* fi *om Erasmus to Spinoza*. Ed. a 2-a.

Berkeley şi Los Angeles, 1979.

Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. Ed. a 2-a. New York, 1968. Potter, G.H. *Zwingli*. Cambridge, 1976. Prantl, Cari. *Geschichte der Logik im Abendlande*. 4 vol. În 3.1867; republ. Graz.

1955. Pritchard, J.B., ed. *Ancient Ne-ar Eastern Texts Relating to the Old Testament*.

Ed. a 2-a. Princeton, 1955. Proclos Diadochus. *Procli Diadochi* în *primum Euclidis Elementorum librum comentarii*. Ed. G. Friedlein. Leipzig, 1874. Primm, K., S.J. „Gottliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenaeus

Adversus Haereses”. *Scholastik* 13, 1938: 206 s. urm.

(Pseudo) Aristotel. *On the Cosmos*. Ed. DJ. Furley. Loeb Classical Library.

Cambridge, Mass., 1945. Quine, Willard V.O. „Two Dogmas of Empiricism". În *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass., 1953.

— *Words and Objects*. Cambridge, Mass., 1960.

Rad, Gerhard von *Deuteronomy*: *A Commentary*. Philadelphia, 1966.

Ramban. *Vezi* Nahmanide.

Randall, John H., jr. *The Career of Philosophy*. 2 vol. New York, 1962.

— *The School of Padua and the emergence of Modern Science*. New York, 1965. Ravitsky, Ariezer. „Kefi koach ha Adam – yemot hamashiach bemishnat harambam". În *Meshichiyut ve eschatologia*. Ierusalim, 1984. Regino din Prim. *Chronica*. Ed. F. Knopf. MG Script. În usu schol., 1890. Reich, Klaus. „Der historische Ursprung des Naturgesetzbegriffs". În *Festschrift für Ernst Kapp zum 70. Geburtstag*. Ed. Hans Diller şi Hartmut Erbse, pp. 121

ş. urm. Hamburg, 1958. Reill, Peter H. *The German Enlightenment and the rise of Historicism*. Berkeley şi Los Angeles, 1975.

— „History and Hermeneutics in the *Aufklärung*: The Thought of Johann

Christoph Gatterer". *Journal of Modern History* 45, 1973: 24 – 51. Reinhardt, Karl. *Poseidonius*. München, 1921.

— „Poseidonius iiber Ursprung und Entfaltung". În *Orient und Occident*. Ed.

V.G. Bergeströsser et al. Regenbogen 6. Heidelberg, 1928. Reiter, Josef. *Sistem und Praxis*: *Zur kritischen Analyse der Denkformen neuzeitlicher Metaphysik im Werk von Malebranche*. Freiburg şi München, 1972. Rembaum. Joel. „The New Testament în Medieval Jewish Anti-Christian Polemics". Dizertaţie. UCLA, 1975.

Renan, Ernest. *Averroes et l'Averroisme*. Ed. a 3-a. Paris, 1866. Rescher, Nicholas. „Counterfactual Hypotheses, Laws, and Dispositions". *Nous*
5.2, 1971: 157 – 178.
— *Hypothetical Reasoning*. Amsterdam, 1964.
— *The Philosophy of Leibniz*. Englewood Cliffs, N.J., 1967.
— *Studies in the History of Arabic Logic*. Pittsburgh, 1963. Reuchlin, Johannes. *Augenspiegel*. Tübingen, 1511.
Rist, J.M. „Forms of Individuals în Plotinus". *Classical Quarterly*, s.n. 13, 1963: 223 – 231.
— *Plotinus*: *The Road to Reality*. Cambridge, 1967.
— *Stoic Philosophy*. Cambridge, 1969.
Rivaud, Albert. „La Physique de Spinoza". *Chronicon Spinozanum* 4.
1924 – 1926: 24 – 57. Rochot, Bernard. *Les Travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'Atomisme*. Paris.
1944.
Rohr, G. *Platons Stellung zur Geschichte*. Ghickstadt, 1931. Rosenroth, Knorr von *Kabbala denudata*. Sulzbach, 1677. Rosenstock-Huessy, Eugen. *Die europäischen Revolutionen*. Jena, 1931. Rosenzweig, Franz. *Kleinere Schriften*. Berlin, 1937.
BIBLIOGRAFIE
345
Ross, Sir David. *Aristotle*. Ed. a 5-a. Londra, 1966.
Rossi, Paolo. *Francis Bacon*: *From Magic to Science*. Chicago, 1968.
Rousset, P. „Raoul Glaber". *Revue d'histoire de l'église de France* 36, 1950: 5
ş. urm. Rossler, D. *Gesetz und Geschichte*: *Untersuchungen zur jüdischen Apokalyptik und der pharisăischen Orthodoxie*. Neukirchen, 1960. Russell, Bertrand. *A Criticai Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Ed. a 2-a.
Londra, 1937. Russell, D.R. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 BC-AD 100*.
Londra, 1964. Sacksteder, William. „Spinoza on Part

and Whole: The Worm's Eye View". În
Spinoza: *NewPerspectives*. Ed. Robert W. Shahan şi J.I. Biro, pp. 139 – 159.
Norman, Okla., 1978. Sackur, E. „Studien iiber Rudolphus Glaber". *Neues Archiv* 14, 1889: 377 ş.
urm. Sambursky, Shmuel. *Chukot shamayim vaarets* [Legile cerului şi pământului].
Ierusalim, 1954.
— *Das physikalische Weltbild der Antike*. Zürich şi Stuttgart, 1965.
— „Three Aspects of the Historical Significance of Galileo". *Proceedings of the*
Israel Academy of Sciences and Humanities 2, 1964: 1-11.
Sarasohn, Lisa. „The Influence of Epicurian Philosophy on Seventeenth-Cen-tury Political Thought: The Moral Philosophy of Pierre Gassendi". Dizertaţie. UCLA, 1979.
Scharl, E. *Recapitulatio mundi*: *Der Rekapitulations begrijf des HI. Irenaeus und seine Anwendung aufdie Korperwelt*. Freiburg im Breisgau, 1941.
Scheffler, Israel. *The Anatomy ofinquiry*. Indianapolis şi New York, 1963.
Schepers, Heinrich. „Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz". În *Collegium Philosophicum*, pp. 326 – 350. Basel şi Stuttgart, 1965.
Schmidt, R. „Actates mundi, die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte". *Zeitschriftfur Kirchengeschichte* 1955 – 1956: 299 ş. urm.
Schmitt-Biggermann, Wilhelm. *Maschine und Teufel*: *Jean Pauls Jugendsatiren nach ihrer Modeligeschichte*. Freiburg im Breisgau şi München, 1975.
— *Topica universalis*: *Eine Modeligeschichte humanistischer und barocker*
Wissenschaft. Hamburg, 1983.
Schneider, A. *Der Gedanke der Erkenninis des Gleichen durch Gleiches în antiker undpatristischer Zeit*. În BGPhM, supl. 2, 1923: 65 – 76.

— *Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Viktor*. Münster, 1933. Schofield, Robert E. *Mechanism and Materialism*: *British Natural Philosophy in the Age of Reason*. Princeton, 1970. Scholder, Klaus. *Ursprunge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*: *Ein*

Beitrag zur Entstehung der historiseh-kritischen Théologie. Forschungen zur

Geschichte und Lehre des Protestantismus 10, nr. 33. München, 1966. Scholem, Gershom. *Das Buch să-ar hasamayim oder Prorte des Himmels*.

Frankfurt/Main, 1974.

346

BIBLIOGRAFIE

— „Zum Verstănânis der messianischen Idee im Judentum". În *Judaica*, vol. 1, pp. 7 ş. urm. Frankfurt/Main, 1963.

Scholz, H. *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*: *Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei*. Leipzig, 1911.

— *Mathesis universalis*: *Abhandlungen zur Philosophie als strenge Wissenschaft*.

Ed. a 2-a. Basel şi Stuttgart, 1969. Schramm, Mathias. „Roger Bacons Begriff vom Naturgesetz". În *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*. Ed. P. Weimar, pp. 197 – 209.

Zürich, 1981. Schulz, F. „Bracton on Kingship". *English Historical Review* 60, 1945:

136 – 176. Schulz, Marie. *Die Lehre von der historischen Méthode bei den Geschichtsschreibern des Mittelalters*. Berlin şi Leipzig, 1909. Schwarz, Eduard. *Charakterkopfe aus der Antike*. Ed. J. Stroux. Ed. a 2-a.

Leipzig, 1943.

— *Ethik der Griechen*. Ed. V.W. Richter. Stuttgart, 1951.

Scotus, Ioannes Duns. *Opera omnia*. Ed. P.C. Balic et al. 17 vol. (ş. urm.). Vatican, 1950 ş. urm.

— *Opera omnia*. Ed. L. Wadding. 12 vol. 1639; republ.

Paris, 1891 – 1895. *Seder Eliyahu Rabba*. Ed. M. Friedmann. Ed. a 2-a. Ierusalim, 1960. Seeberg, Erich. *Gottfried Arnold*: *Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit*.

1923; republ. Darmstadt, 1964. Seeberg, Reinhold. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 5 vol. 1953 – 1954; republ. Darmstadt, 1959. Settle, Thomas B. „Galileo's Use of Experiment as a Tool of Investigation". În

Galileo, Man of Science. Ed. Ernan McMullin, pp. 315 – 337. New York.

1967. Sextus Empiricus. *Adversus mathematicos*. Ed. H. Mitschmann. 2 vol. Leipzig.

1914. Shapiro, Herman. „Motion, Time, and Place according to William of Ockham".

Franciscan Studies 16, 1956: 213 – 303, 319 – 372. Siegwart, Christian. *Spinozas neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*. Gotha, 1866.

Sigebert din Gembloux. *Epistula adversus Paschalem papam*. În MG LdL 2. Silver, Daniel J. *Maimonide*s' *Criticism and the Maimonidean Controversy*.

1180 – 1240. Leiden, 1965. Simon, G. „Untersuchungen zur Topik der Widmungsbriefe mittelalterlicher

Geschichtsschreibung bis zum Ende des 12. Jahrhunderts". *Archiv fur Diplomatik* 4 – 6, 1958 – 1960: 52 ş. urm. Simplicius. *În Aristotelis quatuor libros de caelo comentaria*. Ed. J.L. Heiberg.

CAG 7. Berlin, 1894.

— *În Aristotelisphysicorum libros… comentaria*. *Ed*. H. Diels, CAG 10. Berlin.

1882, 1895.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 vol. Cambridge, 1978.

Slomkowski, A. *L'État primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avânt*

St. Augustine. Paris, 1928. Smalley, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Notre Dame, Ind.
1964.
— „William of Auvergne, John of La Rochelle and St. Thomas Aquínas on the
Old Law". În *St. Thomas Aquínas 1274 – 1974*: *Commemorative Studies 2*, pp. ll-73. Toronto, 1974.
Smith, Adam. *The Wealth of Nations*. Ed. E. Cannan. New York, 1937. Solia Price, Derek J. de. „Clockwork before the Clock". *H'orological Journal* 97.
1955: 810 ş. urm. Solmsen, Friedrich. *Aristotle's Sistem of the Physical World*: *A Comparison with*
His Predecessors. Ithaca, N.Y., 1960.
— *Science since Babylon*. New Haven, 1975.
Specht, Rainer. *Commercium mentis et corporis*: *Ober Kausalvorstellungen im*
Cartezianismus. Stuttgart şi Bad Cannstatt, 1966. Spencer, John. *De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus libri tres*.
Cambridge, 1685.
Spengler, O. *Untergang des Abendlandes*. 2 vol. München, 1923. Spink, J.S. *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*. 1960; republ. New
York, 1969. Spinoza, B. *Opera quotquot reperta sunt*. Ed. J. van Vloten şi J.P.N. Land. Ed. a
3-a. Haga, 1914.
— *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1. Trad. şi ed. Edwin Curley. Princeton.
1985.
— *The Political Works*: *The Tractatus Theologico-Politicus* în *Part and the*
Tractatus Politicus în Full. Trad. şi ed. A.G. Wernham. Oxford, 1958. Spitzer, Leo. *Classical and Christian Ideas of World Harmony*: *Prolegomena to an*
Interpretation of the Word „Stimmung". Baltimore, 1963. Spori, Johannes. *Grundformen mittelalterlicher Geschichtsschreibung*. München.
1935. Spranger, Eduard. „Die Kulturzyklentheorie

und das Problem des Kulturverfalls”.

ZB der Preuss. Akademie des Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse

35, 1926. Stark, Werner. „Giambattista Vico’s Sociology of Knowledge”. În *Giambattista*

Vico: *An International Symposium*. Ed. Giorgio Tagliacozzo, pp. 297 – 307.

Baltimore, 1969.

— „Max Weber and the Heterogeneity of Purposes”. *Social Research* 34.2, 1967:

249 – 264. Stegmüller, F. „Die Zwei Apologien des Jean de Mirecourt”. *Recherches de théologie ancienne et medievale* 3, 1933: 40 – 78, 192 – 204. Steinthal, H. *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Romern*.

Ed. a 2-a. 1891; republ. Hildesheim, 1961. Stenzel, Julius. *Zahl und Gestalt bei Platon undăristoteles*. Ed. a 3-a. Darmstadt.

1959.

348

BIBLIOGRAFIE

Stern, Menahem. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I: *From Herodotus to Plutarch*. Ierusalim, 1976. Stock, Brian. *Myth and Science in the Twelfth Century*: *A Study of Bernard*

Silvester. Princeton, 1972. Strack, Herman L. şi P. Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 3 – 4. Ed. a 2-a. München, 1954 – 1956. Straub, J. „Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen

Reiches”. *Historia* I, 1950: 52 ş. urm. Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago, 1953.

— *Spinoza’s Criticism of Religion*. New York, 1965.

Stump, Eleonore. „Theology and Physics în de Sacramento *altaris*”. În *Infinity and Continuity în Ancient and Medieval Thought*. Ed. N. Kretzmann, pp. 207 – 230. Ithaca, N.Y., şi Londra, 1982.

Stump, Eleonore şi Paul Vincent Spade.

„Obligations”. *CHM*: 315 – 357. Suárez, Franciscus. *Disputationes metaphysicae*. În *Opera omnia*, vol. 16. Ed.
C. Berton. Paris, 1866. Swain, J.W. „The Theory of Four Monarchies: Opposition History under the
Roman Empire”. *Classical Philology* 35, 1940: 1 ş. urm. Sylla, Edith. „Medieval Concepts of the Latitude of Forms: The Oxford
Calculators”. *AHDL* 40, 1973: 223 – 283.
— „Medieval Quantifications of Qualities: The Merton School”. *Archive for the*
History of Exact Sciences 8, 1971: 9 – 39.
Szabó, Árpád. *The Begining of Greek Mathematics*. Dordrecht şi Boston, 1978. Tachau, Katherine H. „The Problem of *Species in Medio* at Oxford in the
Generation after Ockham”. *Medieval Studies AA*, 1982: 394 – 443.
— „Vision and Certitude in the Age of Ockham”. Dizertaţie. Universitatea din
Wisconsin. Madison, 1981.
Tacitus, Cornelius. *Historiarum libri*. Ed. CD. Fisher. Oxford, 1911. Tajo din Saragosa. *Sententiarum libri quinque*. Migne, *PL* 80: 727 ş. urm. Taylor, A.E. „The ethical Doctrine of Hobbes”. *Philosophy* 13, 1938:
406 – 424.
Teitelbaum, Mordechai. *Harav miljadi umifleget habad*. 2 vol. Varşovia, 1913. Telesio, Bernardino. *De rerum natura juxta propria principia*. Ed. I, 1565; ed. a
2-a, 1570; ed. a 3-a, 1586. Ed. V. Spampanato. 3 vol. Modena, 1910 – 1923. Teodoret de Cyr. *Graecorum affectionum curatio*. Migne, *PG* 83: 783 ş. urm.
— *În Isaiam*. Migne, *PG* 81: 215 ş. urm.
— *Quaestiones în Octateuchum*. Migne, *PG* 80: 75 ş. urm.
Teofil din Antiohia. *Ad Autolicum*. Ed. J.C.T. Otto. *Corp. Apoi.*, vol. 8. Jena.
1861. Tertulian. *Adversus Judaeos*. CCŞI 2: 1337 ş. urm.
— *Adversus Marcionem*. CCŞI 1: 437 ş. urm.

— *Adversus Praxean*. CCŞI 2: 1157 ş. urm.
— *De anima*. CCŞI 2: 779 ş. urm.
— *De carne Christi*. CCŞI 2: 871 ş. urm.
— *De pallio*. CCŞI 2: 731 ş. urm.

— *De patientia*. CCŞI 1: 297 ş. urm.
— *De praescriptione haereticorum*. CCŞI 1: 185 ş. urm.
— *De testimonio animae*. CCŞI 1: 173 ş. urm.
— *De virginibus velandis*. CCŞI 2: 1207 ş. urm.
Thomas, Ivor. *Selections Illustrating the History of Greek Mathematics*, I: *From*
Thales to Euclid. Loeb Classical Library. Londra, 1931.
Thomas din Strassburg. *Comentaria în IV libros Sententiarum*. Veneţia, 1564. Tierney, Brian. „The Prince îs Not Bound by the Laws". *Comparative Studies în*
Society and History 5, 1963: 388 ş. urm. Tocqueville, Alexis de *L'A neien Regime et* la révolution.trad. S. Gilbert. Garden
City, N.Y., 1955. Todd, Robert B. *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*. Leiden, 1976.
— „Monism and Immanence: The Foundation of Stoic Physics". În *The Stoics*.
Ed. J.M. Rist, pp. 137 – 160. Berkeley şi Los Angeles, 1978. Toma d'Aquino. *Opera omnia*. 25 vol. Parma, 1852 – 1873.
— *Opera omnia* (ed. Vives). 34 vol. Paris, 1872 – 1880.
— *Opera omnia*: *Iussu impensaque Leonis XIII, PM edita* (ed. Leonine). 15 vol.
Roma, 1882 ş. urm.
— *Deente et essentia*. În *Le „Deente et essentia" de S. Thomas d'Aquin*. Ed.
M.D. Roland-Gosselin. Paris, 1948.
— *În libros Aristotelis de anima*. Ed. R.M. Spiazzi. Torino, 1955.

— *În libros Aristotelis de caelo… expositio*. *Ed*. R.M. Spiazzi, Opera *omnia* (*ed*.
Leonine), vol. 3. Torino, 1952.
— *Quaestiones disputataie*. Ed. R.M. Spiazzi et al. 2 vol. Ed. a 10-a. Roma.
1964 – 1965.
— *Scriptum super libros Sententiarum*. Ed. P. Mandonnet et al. Paris, 1929 – 1956.
— *Summa contra Gentiles*. În *Opera omnia* (ed. Leonine), vol. 13.
— *Summa theologia e*. Ed. P. Casamello, *Opera omnia* (ed. Leonine), vol. 4 – 12. Toulmin, Stephen. „Criticism in the History of Science: Newton on Absolute
Space, Time, and Motion”. *The Philosophical Review* 68, 1959: 1 – 29.
203 – 227.
Troeltch, Ernst. *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen, 1922. Twersky, Isadore. *Introduction to the Code of Maimonides* (*Mishne Tora*). Yale
Judaica Series, 22. New Haven şi Londra, 1980. Underhill, Evelyn. *Mysticism*: *A Study in the nature and Development of Man’s*
Spiritual Consciousness. Ed. a 12-a. New York, 1955. Urbach, Ephraim E. *Hazal*: *Pirke emunot vedeot* [înţelepţii: doctrine şi credinţe].
Ierusalim, 1969.
— „Matay paskahanevu’a?” [Când a încetat profeţia?]. *Tarbiz* 17, 1947: 1-11. Uberweg, Friedrich şi Bernhard Geyer. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*.
3: *Die patristische und scholastische Philosophie. Basel* şi Stuttgart, 1960. Vaihinger, Hans. *Die Philosophie des Als Ob*. Ed. a 2-a. Berlin, 1913. Van der Pot, J.H.J. *Die Periodisierung der Geschiedenis*: *Ein Overzicht der Theorien*. Haga, 1951. Vaux, Ronald de *Ancient Israel*. 2 vol. New York şi Toronto, 1965.

Verene, Donald P. *Vico’s Science of the Imagination*.

Ithaca, N.Y., 1981. Vico, Giambattista. *Opere*. Ed. F. Nicolini. 8 vol. Bari, 1911 – 1941.

— *Autobiography*. Trad. Thomas Goddard Bergin şi Max Harold Fisch. Londra.

1945.

— *Vico*: *Selected Readings*. Trad. şi ed. Leon Pompa. Cambridge, 1982. Vignaux, Paul. *Nominalisme au XIVe siècle*. Montreal şi Paris, 1948.

Violet, B. *Die Esraapokalypse*, I: *Die Uberlieferung*. Leipzig, 1910. II *Die kritische Ausgabe*. Leipzig, 1927. Vives, Ioannes Ludovicus. *De veritate fidel Christianae*. În *Opera omnia*, vol. 8.

Valencia, 1790. Vlastos, Gregory. „On the PreHistory of Diodorus". *American Journal for*

Philosophy 67, 1946. Vogelsang, M. „Rudolfus Glaber, Studien zum Problem der Cluniazensischen

Geschichtsschreibung". Dizertaţie. München, 1952. Un rezumat a apărut în

Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 67, 1956:

25 – 38, 277 – 297. Volz, P. *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*.

Tübingen, 1934. Von den Brincken, Anna-Dorothe. *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*. Düsseldorf, 1957. Von der Luft, Eric. „Sources of Nietzsche's God is Dead! and Its Meaning for

Heidegger". *Journal of the History ofideas* 45, 1984: 263 – 276. Vuillemin, Jules. *Mathématiques et metaphysique chez Descartes*. Paris, 1960. Wachtel, Alois. *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus*. Bonner historische Forschungen, 17. Bonn, 1960. Walahfrid Strabo. *Liber de exordiis et incrementis quarundam* în *observationibus ecclesiasticis rerum*. Ed. A. Boretius şi K. Krause. MG Capit. 2: 473 ş. urm. Wallace, William A., O.P. „The enigma of Domingo de Soto: *Uniformiter Difformis* and Falling Bodies în Late Medieval Physics". *Isis* 59, 1968: 384 – 401.

— *Galileo and His Sources*: *The Heritage of the*

Collegio Romano în Galileo's
Science. Princeton, 1984.
— *Galileo's Early Notebooks*: *The Physical Questions*. Notre Dame, Ind., 1978. Walther, Manfred. *Metaphysik als Anti-Theologie*: *Die Philosophie Spinozas im*
Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik. Hamburg, 1971. Walzer, J. *Galen on Jews and Christians*. Oxford, 1949.
Warnock, G.J. „Concepts and Schematism". *Analysis* 9, 1948 – 1949: 77 – 82. Warrender, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes*: *His Theory of Obligation*. Londra, 1957. Wartofsky, Marx. „Action and Passion: Spinoza's Construction of a Scientific
Psychology". În *Spinoza*: *A Collection of Criticai Essays*. Ed. M. Grene, pp. 329 – 353. Garden City, N.Y., 1973. Waszink, J.H. şi P.J. Jansen, ed. *Timaeus a Calcidio translatus comentarioque instructus*. În *Plato Latinus*, vol. 4. Ed. R. Klibansky. Londra şi Leiden, 1962. Watkins, J.W.N. *Hobbe*s' *Sistem ofideas*. Londra, 1965. Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 3 vol. Tübingen, 1920.

Weigelt, Horst. *Sebastián Franck und die lutherische Reformation*. Gütersloh, 1972. Weinberg, Julius. *Nicolaus of Autrecourt*: *A Study în 14th Century Thought*.
Princeton, 1948. Weisheipl, James A. „The Spector of *Motor Coniunctus* în Medieval Physics". În
Studi sul XIV secolo în Memoria di Anneliese Maier. Ed. Alfonso Maieru şi
Agostino Paravicini Bagliani, pp. 81 – 104. Roma, 1981. Wellek, René şi Austin Warren. *Theory of Literature*, New York, 1956. Werner, Karl. *Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*. Viena.
1879.
— *Die Scholastik des späteren Mittelalters*. Viena, 1887.
Werner, Martin. *Die Entstehung des christlichen*

Dogmas. Ed. a 2-a. Berna şi
Tübingen, 1953.
Wernham, A.G. *Spinoza*: *The Political Works*. Oxford, 1958. Westfall, Richard S. *Force în Newton's Physics*: *The Science of Dynamics in the*
17th Century. Londra, 1971.
— *Never at Rest*: *A Biography ofisaac Newton*, Cambridge, 1980. Westman, Robert. „The Astronomer's Role in the Sixteenth Century: A
Preliminary Study". *History of Science* 40, 1980: 105 – 147.
— „The Copernicans and the Churches". În *God and Nature*: *Historical Essays on the eneounter between Christianity and Science*. Ed. D.C. Lindberg şi Ronald
L. Numbers, pp. 76 – 113. Berkeley şi Los Angeles, 1986. Weyl, Hermann. *Philosophy of Mathematics and Natural Science*. New York.
1963.
Whewell, William. *On the Philosophy of Discovery*. Ed. a 3-a. Londra, 1860. White, Lynn, jr. *Medieval Technology and Social Change*. Oxford, 1962. Wieder, N. „The Law Interpreter of the Sect of the Dead Sea Scrolls – the
Second Moses". *Journal of Jewish Studies* 4, 1953: 158 ş. urm. Wieland, Wolfgang. *Die aristotelische Physik*: *Untersuchungen tiber die Grundlegung der Naturwissenschaften und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. Göttingen, 1962. Wilks, Michael J. *The Problem of Sovereignity in the Later Middle Ages*. Cambridge.
1964. Wilson, Curtis. *William Heytesbury*: *Medieval Logic and the rise of Mathematical*
Physics. Madison, Wis., 1960. Wilson. M. Dăuler. *Descartes*. Londra, 1978. Wirszubski, Ch. *Libertas as a Political Ideea at Rome during the Late Republic and*
Early Principate. Cambridge, 1968. Witelo. *Liber de inteligentiis*. În *Witelo*: *Ein Philosoph und Naturforscher des*

XIII. Jahrhunderts. Ed. C. Baeumker. BGPhM. Munster, 1908. Wolff, Christian. *Deutsche Metaphysik*. Ed. a 5-a. Halle, 1751. Wolff, Michael. *Faligesetz und Massbegriff*: *Zwei wissenschaftshisto*rische *Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponos*. Berlin, 1971.

— *Geschichte der Impetustheorie*: *Untersuchungen zum Ursprung der klassischen*

Mechanik. Frankfurt/Main, 1978.

352

BIBLIOGRAFIE

Index".

Wolfson, Harry A. *Crescas' Critique ofăristotle*: *Problems of Aristotle's Physics în Jewish and Arab Philosophy*. Cambridge, Mass., 1929.

— „Infinite and Privative Judgements în Aristotle, Averroes, and Kant".

Philosophy and Phaenomenological Researchl, 1947: 173 – 187.

— *Philo*: *Foundations of Religious Philosophy în Judaism and Christianity*. 2 vol.

Cambridge, Mass., 1947.

— *The Philosophy of Spinoza*. 2 vol. 1934; republ. Cambridge, Mass., 1958.

— „The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Comentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler". *The Dumbarton*

Oaks Papers 1961: 67 – 93. Wolters, H., S.J. „Geschichtliche Bildung im Rahmen der Artes Liberales". În

Artes liberales: *Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters*. Ed. J. Koch.

Leiden şi Köln, 1959. Woolcombe, K.J. „Biblical Origins and Patristic Developments of Typology".

În *Essays on Typology*, pp. 39 – 75. Londra, 1957.

Woolhouse, R.S. *Locke's Philosophy of Science and Knowledge*. New York, 1971. Wolflin, Heinrich. *Renaissance undbarock*. Ed. a 7-a. Basel şi Stuttgart, 1968.

Yadin, Yigael. „The Dead Sea Scrolls and the epistle to the Hebrews”. În
Aspects of the Dead Sea Scrolls, Scripta Hierosolymitana 4. Ed. C. Rabin şi
Y. Yadin, pp. 36 – 55. Ierusalim, 1958. Zeller, Eduard. *Die Philosophie der Griechen*. 6 vol. Ed. a 4-a. 1909; republ.
Darmstadt, 1963. Zeuthen, Hieronymus G. „Die geometrische Konstruktion als Existenzbeweis”.
Mathematische Annalen 47, 1896: 222 – 228. Zimmermann, Harald. *Ecclesia als Objekt der Historiographie*. ZB der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 235/4.
Viena, 1960.
Zohar, *Tikkune hazohar*. Ed. Reuben Margaliot. 4 vol. Ierusalim, 1940 – 1953. Zwingli, Ulrich. *Sämtliche Werke*. Ed. E. Egli şi G. Finsler. 13 vol. Leipzig şi
Berlin, 1905 ş. urm.
a priori analitic şi sintetic, *vezi* Kant
Abaelard, Petrus: exegeză, IV.n.44; *processus religionis*, IV.n.73
Abarbanel, Vitschak, 203, IV.n.195; despre regalitate, III.n.50 (periodizare)
Abelson, J., II.n.67
Abraham bar Hiyya, IV.n.195
Abrahamibnezra: exegeză, 190; influenţă asupra lui Spinoza, 191; acomodare minimală, 189 – 191
acceleraţie: teoriaimpetus-*ului*, 136; Newton, 66; Oresme, 140, III.n.137
acomodare, principiul (*adecvatio*), 16
— Abraham ibn Ezra, 189 – 191; şi antropomorfism în Biblie, 188; şi „viclenia” lui Dumnezeu şi a raţiunii, 290; autori creştini despre, 192 – 195; de la principiul juridic la principiul exegetic, 187 – 189; Galilei, 190, IV.n.47; „ereziile sunt necesare”, 220 – 221; în filosofia greacă, 207 – 209; Oresme, 190, IV.nu.39, 46; Tertulian, 38 – 39; Toma, IV.n.39
— Şi istorie, 187; şi Părinţii Bisericii, 208 – 210;

Irineu de Lyon, 200, 208 – 209, IV.nu.169 – 173; John Spencer, 203; a monoteismului, 199 – 200; a mântuirii, 208 – 209; teologie politică, 210 – 212; Tertulian, 208 – 211, IV.nu.175 – 179; Vico, 185, 204, IV.n. 14

— Şi „temeiurile poruncilor”: Maimonide, 195 – 199; Sa’adia, 195 – 196; sabeenii, 197 – 199

— A sacrificiilor: la creştini, 193 – 195; la evrei, 192 – 193, 197 – 199 (Maimonide)

— „Scriptura vorbeşte limba oamenilor”: tradiţie iudaică, 187 – 189; interpretări maximale şi minimale, 189 – 191 (Abraham ibn Ezra)

— Principiul secularizat: Spinoza, 191 – 192

— *Vezi şi* exegeză; providenţă divină; istorie acţiune la distanţă, 44 – 45, II.n.95 (Ockham) acţiune minimă, principiul, 31

Adam, ca prefigurare a lui Cristos, 42 *Adam kadmon*, *vezi* corpul lui Dumnezeu Adams, Marilyn M., III.nu.63, 68 Adams, Robert M., în nu.33, 183 adevăr/un etern/e (necesar/e), 109 – 110.

Vezi şi Descartes; putere divină Aegidus Colonna, 20 Alton, E.J., II.n.150, V.n.89 Akiba, rabinul, 113; exegeză, 188, IV.n.40 Alanus ab Insulis, II.n.77 („cartea naturii”).

IV.nu.73, 121, 150 alegorie (alegorizare), *vezi* exegeză Alexander din Hales, II.n.93 (analogie), II.n.96 (prezenţa lui Dumnezeu); *potenţia absoluta* şi *ordinată*, 116, III.n.43 Alfunsi, Petrus: acomodare, 195, IV.nu.78.

101

Altmann, Alexander, IV.n.13 Amalric din Bena, 40, 42 – 43 (panteism) Ambrozie de Milano, 216 – 217; „păcatul originar întâmplător”, 183; Moise ca istoric, IV.n.20; periodizare, 212 – 213, IV.n.200

anacronism, 185 – 186, IV.n.28 analicitate, 145, III.n.159 (Quine) analogie: şi echivocitate, 43 (Boethius); a fiinţei, *vezi* Toma d’Aquino; a naturii, *vezi* Newton

— V. notele I.nu.1 – 32 la pp. 23 – 26, n. nu.1 – 256 la pp. 80 – 108, III.nu.1 – 198 la pp. 157 – 181, IV.nu. 1 – 282 la pp. 228 – 256, V.nu. 1-148 la pp. 290 – 303, VI.nu.1 – 21 la pp. 316 – 317 (*îi. ed*).

Anastos, Milton V., IV.n.53
Anaxagora, II.n.36
Anderson, Carol Susan, III.n.35
Andrésen, Cari, III.n.28
anihilare, principiul, II.n.103; şi raţiune ipotetică, 139; Descartes, 146 – 147, III.n.168; Hobbes, 283, V.n.123. *Vezi şi* Ockham
Anscombe, G.E.M., III.nu.57, 84, 151
Anselm de Canterbury: putere divină, 114 – 115, III.n.39; demonstraţie ontologică, 28, II.n.10, 144, III.n.155
Anselm de Havelberg: acomodare, 194, 200, IV.nu.69, 100 (şi istorie), IV.n.179 (inovaţie), 214, IV.nu.204 – 206 (tipologie)
ante legem, *sub lege*, *sub gratia*, *vezi* periodizare, cele trei perioade antropomorfism, 39 (Xenofan, stoicii, epicureii); în Biblie, 188; *vezi şi* corpul lui Dumnezeu
Apostle, Hippocrates G., III.nu.110, 111
Ardens, Radulfus, IV.n. 198 (*medium aevum*)
Arendt, Hannah, IV.n. 156, V.n.27 (cunoaştere constructivă)
„Argument fizico-teologic”, 197, IV.n.88 (Kant şi Maimonide)
argument ontologic: 29 (neglijat în Evul Mediu); Anselm de Canterbury, 144, III.n.155; Scotus, 28 – 29; univocitate, 28 – 30
Arhimede, 17, 142 (raţiune ipotetică); şi *metabasis*, 267, V.nu.54, 55
Aristarh din Samothrace: ignorarea anacronismelor, 186
Aristotel, 19, 39, 53, 1.n.18, III.n.119 (sclavie), 138, 201, IV.n. 1 18 (echitate), 271, 278, 308, 315; contra pluralităţii lumilor, 121 – 122; şi atomismul, I.n.20; mecanică cerească, 274; „definiţie”, 34 – 35; forţă, 131; eterogenitate, 34 – 35, 46; influenţă asupra scolasticii, 37; obiecte matematice, 265, V.n.36; limbajul matematicii, 266 – 267; fizică, 30, 55; propoziţie ştiinţifică, 35, II.n.38;

teleologie, 36; univocitate, 34 – 35
— Raţiune ipotetică: şi argumente datorate incomensurabilităţii, 130 – 135; deduce spaţiul newtonian, 134 – 13, 5; distinge incomensurabilul de incomparabil, 266; mişcare în vid, 131 – 133; mişcarea proiectilelor, 133 – 134; corpuri fără greutate, 132 – 133
— Logică: necesitatea contingentelor trecute, 114, III.n.37
— *Metabasis*, 13, 34 – 35, II.n.37; şi matematică, 265 – 267; proporţionalitate neprohibită, 266
— Mişcare, 17 – 18, II.n.235; forţată, 130 – 133; greutate şi levitaţie, 133; în vid, 130 – 133; naturală, 130 – 133; a proiectilelor, 133 – 135
— Necesitate: distincţie între – absolută şi – relativă, 124 – 125, 134, II.n.47
Arnauld, Antoine, III.n.99; dispută cu Malebranche, 64, II.n.24
Arnobius, II.n.59 (şi antropomorfismul creştin)
Arnold, Gottfried: contraistorie, 218 – 220
Ashari'a: voluntarism, 115
Astruc, Jean, 14
ateism în sec. al XVII-lea, IV.n. l atomism (atomişti), 18, 32 – 33 (matematizare), 35 (cauze eficiente), 130 – 131 (condiţia de vid în mişcare); şi idealul construirii, 280 – 282; Gassendi, 281 – 282; Hobbes, 280 – 282; cauze mecanice, 274 – 275
— Cauzalitate ultimă, 36 – 38 (eliminată) atribute divine, *vezi* corpul lui Dumnezeu; cunoaştere divină; putere divină; providenţă divină atribute negative, *vezi* Maimonide
Auerbach, Erich, IV.nu.38, 151
Augustin de Hippona, 12, 44, 1.n.6 (analogie), 113 (monoteism), 217, III.n.31, IV.nu.74, 98 (două cetăţi); acomodare şi teologie politică, 210 – 212; apocaliptică, 211; biserică şi monarhie, 210 – 211, IV.n.187; contraistorie, 219; *DeD*, 210 – 212; cunoaştere divină şi cunoaştere umană, 259 – 260, V.n.13; *libido dominandi*, 211, IV.n.186; sacrificii acomodate, 193 – 194, IV.nu.64, 66

Augustinus, călugăr irlandez (?): *De mirabilibus sacrae scriptura*, 114, III.n.35
Aureoli, Petrus, 47 (atribute divine), m.n.241 (*esse apparens*), III.n.66 (individuaţie); posibilitate şi lumi posibile, 153, III.n.97
autoreferinţă, paradoxul, 22
Avem pace: mişcare în vid, 136, III.n.123
INDEX
355
averoism, 40 (şi euharistie), 261 (*unitas intellectus*) Averroes (Ibn Rushd), III.n.128 (mişcare naturală), 261; mişcare în vid, 136 – 137.
UI.nu.121, 124 Avicenna (ibn Sīnā), 136 (mişcare în vid)
B
Bacon, Francis, I.n.14 (teologie), H.n.136 (despre Telesio), IV.nu.150, 198 (periodizare); cunoaştere-în-act, 261 – 263, V.n.25
Bacon, Roger, V.n.79 (maşinărie)
Baer, Vitshak R, IV.n. 185
Baeumler, Alfred, IV.n.279
Bailey, Cyrill, V.n.108
Bannach, D., III.nu.49, 52, 79
Bayle, Pierre, II.n.190 (disputa Arnauld-Malebranche), m.n.2 (Grigore din Rimini)
Becker, Oscar, II.n.28, V.nu.30, 35
Beeckman, Isaac, III.n.139 (cădere liberă)
Bellarmino, Roberto, 53, II.n.143 (teoria copernicană), 190 (acomodare)
Bendini, Silvio A., III.n.47
Benedetti, Giovanni, 141 – 142
Bengsch, A., IV.nu.170, 171
Benin, Stephen D., IV.n.61
Bennett, Jonathan, I.n.29, VI.n.6
Benoît, A., IV.n.170
Ben-Sasson, H.H.: *preparatio legis*, 200, IV.n. 109
Bentley, Jerry H., IV.n.37
Benz, Ernst, IV.n.202

Benzen, Aage, IV.n. 140
Berger, Peter, IV.n.237
Berges, Wilhelm, IV.nu.110, 206
Bergson, Henri, II.n.214
Berkeley, George, 67; cunoaştere umană şi cunoaştere divină, 258, V.n.3
Berkoff, Hans, IV.n. 183
Beumer, J., S.J., IV.n.75
Biale, David, IV.n.229 („contraistorie”)
Biel, Gabriel, III.n.52
Billerbeck, P., IV.n. 150
Bizer, Ernst, II.nu.144 – 146
Blanchet, Louis, III.n.163
Blumenberg, Hans, 142, 1.n.19, III.nu.55, 70, 147 (Galilei)
Boas, G., IV.nu.157, 159
Bock, Gisella, V.n.145
Bodin, Jean, IV.n. 150 (*vaticinium Eliae*)
Boehner, Philotheus, O.F.M., III.nu.55, 76
Boethius: şi analogia, 43
Bohr, Niels, I.n.28, IV.n.87 (nedeterminare)
Boier, John F., III.n.64
Boli, Franz, IV.n. 191
Bonansea, B.M., O.F.M., II.n.14
Bonaventura, IV.n.64; *potenţia absoluta et ordinată*, 118, HI.n.53; cele trei perioade, 183, IV.n. 12
Borkenau, Franz, V.n. 1 15
Bossuet, Jacques-Benigne, contraistorie şi providenţă divină, 221, IV.nu.249 – 250 (pedagogie divină)
Bousset, Wilhelm, IV.nu.139 – 140, 150
Boyer, Carl B., III.n.146, V.n.74
Boyle, Robert, V.n. 123; legile naturii, 151; lumi posibile, 151 – 153, III.n.177
Bohme, Jakob: panteism, 54, II.n.147
Bradwardine, Thomas: omniprezenţă divină şi spaţiu imaginar, 49; matematică aplicată „realităţii”, 270 – 271, V.n.66
Brandt, Frithiof, V.nu.114, 119 – 120

Brehier, Emile, III.n.152
Brezzi, Paulo, IV.n.210
Brown, Peter, IV.n. 189
Brown, Stuart M., V.n. 1 18
Bruno, Giordano, 50, 54, II.n.174 (teoria „celor două substanţe”)
Buchdahl, Gerd, II.n.243, III.n.171
Budde, Franz, IV.n.28
Burckhardt, Jacob, 217, 288, IV.n.228
Buridan, Ioannes, 12 (*disputandi more*, *non asserendi*); teoriaimpetus-*ului*, 137 – 138, în.n.127; incomensurabilitate, 138 – 139; cosmologie „mecanicistă”, 275; mişcare, 138 – 139, III.n.132
Burthogge, Richard, n.n.5 (corpul lui Dumnezeu), V.n.3 (cunoaştere umană şi cunoaştere divină)
Burtt, Edwin A., III.n.177
Cabala, 41 – 42 (omniprezenţă divină), II.n.124 (lumină), 59 (infinitate); corpul lui Dumnezeu, 41, 59; influenţă asupra lui Henry More, 58 – 59
Cajetan, Thoms: perseitate, II.n.215
Cajori, Florian, II.n.197
calculatores, 17; şi raţiune ipotetică, 140
calvinism, 57 (omniprezenţa lui Cristos)

Campanella, Tommaso, 50, 53, IV.n.14 (scrierea istoriei); teorie socială şi filosofie mecanicistă, 228 – 289, V.n.143 – 145
cantitate de mişcare (*m-v*), *vezi* mişcare
Capreolus, Jean, III.n.97 (lumi posibile)
Cardano, Girolamo, 50, 53
Carpus, V.n.33
„Cartea naturii”, I.n.19 (Galilei), II.n.77 (Alanus ab Insulis)
Cassirer, Ernst, 21, 129, H.nu.129, 136, 159, 161, 190, 236, m.n.100 (raţiune ipotetică), 151, III.nu.145, 176, V.nu.9, 25, 126
cauză/cauze (cauzalitate): eficientă/eficiente, în sec.

al XIV-lea, 124; ultimă/ultime, eliminată/eliminate de atomişti, 35 – 38; teleologie, 36 – 37
cazuri-limită, *vezi* raţiune ipotetică
cădere liberă, legea, 17, 140 – 141
Celsus: polemică antiiudaică şi anticreştină, 113 – 114, 194, IV.n.182
Cenzorinus: „trei vârste”, IV.n. 1 1
Chartres, Şcoala de la 34 (platonism)
Chenu, M-D., II.n.77, IV.nu.110, 123, 202
Chladenius, Johann Martin: scrierea istoriei, 185
Cicero, n. nu.25, 39, III.n.30 (omnipotenţă divină), IV.n. 165 (metaforă organo-logică), 211, 1V.n. 190 (*respublica*); contraistorie, 219
Clagett, Marshall, III.nu.127, 137 – 139, V.nu.56, 66
Clarendon, Edward, conte de 281, V.n. 112
Clarke, Samuel, *vezi* controversa Leib-niz-Clarke
Clauberg, Johann, 129, III.n.107 (raţiune ipotetică), 135
Clavelin, Maurice, III.n.140
Cochrane, Ch. N., IV.nu.16, 36, 156, 162
Cohen, Hermann, II.n.240, III.n.176
Cohen, I.B., II.nu.151, 195, 197
Cohen, Jeremy, IV.n.72
Combes, A şi F. Ruello, n.n.109 (condamnarea din 1277)
complexe significabile, III.n.95
condamnarea din 1277: şi individuaţia, 120; şi vidul, 48, 49 – 50, II.nu.102, 122
Condillac, Étienne Bonnot de I.n.9 („sistem”)
Connell, Desmond, II.n.186, V.n. 14
construcţie: şi mişcare în Grecia Antică, 263 – 265; a lumii şi Geneza, 278, V.n.98; a lumii la Platon, 277; ideal în sec. al XVII-lea, 142. *Vezi şi* cunoaştere-în-act contingenţă: şi putere divină, 125; Maimo-nide, 115; singularitate, 116 – 124 (scolastică). *Vezi şi* necesitate; posibilitate
contradicţie, principiul (PC): Descartes, 143 – 145. *Vezi şi* Leibniz
contraidentitate: şi contraistorii, 219, IV.n.237
contraistorie, *vezi* istorie

Conway, Anne, II.n.164 (omniprezenţă divină)
Conzelmann, H., IV.n. 148
Copenhauer, Brian P., II.nu.164 – 165
Copernic, 19, 32 („circularitate”), 190; omogenitate şi infinitate, 52 – 53
Cornford, Francis M., II.nu.26, 28 – 30 („număr” şi demiurg platonic), II.nu.54, 55, 58, V.n.80
corpul lui Dumnezeu, 15, 36 – 37 (atomism), 38 – 39 (Tertulian); şi idealurile ştiinţei, 30; şi spaţiul, 41; şi Spinoza, 60; forma sau *materia mundi*, 40; în sec. al XW-lea, 27 – 28; în Cabală, 41 – 49, 59, II.n.164 (contractare); în Reformă, 53 – 55; respins în Evul Mediu, 38 – 41
corpuri regulate: 32 (Platon), 34 (Platon şi Kepler)
Corpus iuris civilis, 186
cosmologie: şi mecanizare, 278 – 279; la Descartes, 276 – 277; în Grecia Antică, 277; în Evul Mediu, 276 – 277
Courtenay, William J., m. nu.36, 39, 41, 94
Couturat, Louis, 154, III.n.186 (PC şi PRS)
Cranz, F. Edward, IV.nu.180 – 182, 190
Crescas, Hisdai, III.n.125 (mişcare în vid)
Cristos: 57 (calvinism); al doilea Adam, 42; omniprezenţă, 54, II.n.145; *recapi-tulatio*, 209, IV.n. 174 (Luther)
critică biblică, *vezi* exegeză
Crombie, A.C., III.nu.79, 106
Crosby, H. Lamar, V.n.66
cuantificarea calităţilor (*latitudoformarum*), *vezi* formă/forme
Cudworth, Ralph, II.n. 160 (contra „mecaniciştilor”)
cunoaştere: deschisă vs. Închisă, 312 – 313, VI.n. 1 1. *Vezi şi* construcţie

— Contemplativă (divină) vs. ergetică (umană): Glanvill, 262, V.n.26; Guelinex.
259, 263, V.n.9; sursele lui Male-branche, 259 – 261; Spinoza, 259
— Instrumente, 142 – 143; 273 – 274

— Cunoaştere-în-act: şi ideal mecanic, 261, 263; şi mecanizare, 275 – 278; şi succesul mecanicii, 262; ca „nouă metodă”, 261 – 263; Descartes, 150, 259, 261, V.n.22; Francis Bacon, 262; Vico şi istoria ca reconstituire, 224 – 226, 262 (principiul *verum-factum*); construcţia mecanică a universului, 275 – 276. *Vezi şi* cunoaştere contemplativă vs. cunoaştere ergetică
— *Verum etfactum convertuntur*, 16, 143, 262
cunoaştere imediată, 46 – 47
cunoaştere intuitivă: Descartes, 140, 146 – 147.
260, m.n.170; tradiţie franciscană, m.n.64; Hobbes, 147, III.n.168; Ockham, 112, 124, 139, 147, 260, m.n.78; Scotus, 120, 147, 260, m. nu.64, 170.
Curley, E.M., n. nu.6, 168; III.nu.150, 191
Curtius, Ernst Robert, VI.n. 16
Cusanus Nicolaus, 54; acomodare şi individ, 218, IV.n.233; omogenitate, 50 – 52; infinitate, 51, II.n. 134; limbajul matematicii, 271, V.n.67; teologie negativă, 51; fizica lui, 51
cvadratică, *vezi quadratrix*
D
Damiani, Petrus: şi puterea divină, 114, 126 – 127, ni. nu.32, 36, 94 (reversibilitatea timpului)
Dante Alighieri, 227; şi teologia laică, 217; metafore corporative pentru istorie, 216 – 217
David din Dinant: panteism, 40
Davidson, Herbert, IV.n.84
Day, Sebastián, III.n.68
definiţie: 34 – 35 (aristotelică)
deism, 14 (teologie naturală)
Deku, H., III.n.90
Democrit, 37 (zei corporali), 133 – 134, IV.n.161 (*aurea actas*)
Dempf, Alois, IV.n.202 („simbolismul sec. al XII-lea”), IV.n.219
Derrida, Jacques, I.n.19
Descartes, René, 11 (teologie laică), 17, 28 (argument ontologic), 29 (univocitate), 37 (şi Henry More),

55 – 56, II.n. 149 (individuaţie), 61, 64 (infinitatea lui Dumnezeu), 112, 142, m. nu. 1 – 2, 99, 107 (raţiune ipotetică), 145 (*spiritus malignus*), IV.n.56; şi idealul cunoaşterii-în-act, 150, 261 – 262, 276 – 279 (construcţie); şi nominalism, 146 – 147, III.n.170; şi principiul anihilării, 146 – 147, în.n.168; şi PC, 150; şi PRS, 148 – 150; metafora ceasului, 277; forţe, 56 – 57; omniprezenţă divină, 55 – 69; cunoaştere umană şi cunoaştere divină, 258 – 259; inerţie, i9 – 20, 281, II.n. 151; cunoaştere intuitivă, 139 – 140, 146 – 147, 260; matematică, 150, 272 – 273, V.n.71; teleologie şi mecanicism, 289 – 290; vârtejuri, 150

— Adevăruri eterne, 109, III.n.2; caracterizate de Hegel, 145, în.n.162; creaţie şi valabilitate, 145 – 146

— Întindere, 27, n.n.2 (corpul lui Dumnezeu), 76, 150; şi existenţă, 146 – 148; „materia este întindere”, 147

— Putere divină: şi PC, 143 – 144; voluntarism, 57

— Mişcare, 55 – 57, II.n.151 (m-v), 148, III.n.171

determinism, *vezi* Kant, Spinoza Dick, Steveni., III.n. 177 Dick, W., VI.n.16 Diestel, Ludwig, IV.n.28 diferenţă specifică: definiţie, 34 Dijksterhuis, E.J., III.n.127, V.n. 114 Dilthey, Wilhelm, 36, Hn.45, IV.nu.34.

229

Diodor din Sicilia, IV.n.161 (*aurea actas*) Diogene Laerţiu, Hn.43 (vid); influenţa lui

Hobbes şi Gassendi, 280 – 281, V.n. 1 11 Dixon, R.B., IV.n.156 Dominicus de Soto, 140 (cădere liberă) donatism, 211, IV.n. 189 (Augustin) Doren, A., V.n.145 Douglas, Mary, IV.n.98 Drake, Stillman, III.n.140 Dreiling, P.R., O.F.M., III.n.66 drept roman: şi *moş docendi Gallicus*, 186.

203

Dronke, Peter, n.n.77 Ducasse, Curt J „III.n.104 Duhem, P., 314, III.n.127, V.n.61

358

INDEX

durchgängige Bestimmung, *vezi* Kant

Dumnezeu: *ens necessarium*, 144, IU.n.155 (Descartes); *ens perfectissimum*, 144, HI.n.156 (Anselm de Canterbury)

Durkheim, Emile, 42
Dühring, îngemar, III.nu.84, 111
echivocitate: şi analogie, 43 – 44
Eckhart, Meister, 44
economie, principiul, 21, 1.n.28 (Kant), 30 (Newton), 34 – 35, II.n.36 (Aristotel), 77 (Leibniz), 122 (Ockham)
educaţie: şi Iluminism, 311 – 313
Eibl, Hans, IV.n.175, V.n.109
Einstein, Albert, 20 (şi principiul incertitudinii), 129, III.nu.98, 100 (raţiune ipotetică), 140 – 141, 314
Eissfeldt, Otto, IV.nu.135, 138
elasticitate, 76 – 77, II.n.245
El azarben Azaeria, rabinul, 188 (acomodare)
Elders, L., III.n.71
Eliade, Mircea, 208, IV.nu.147, 156
Elkana, Yehuda, I.n.32 („imagini”)
Elliger, Kurt, IV.n.145
Empedocle, 51 (forţe)
Enders, A., III.n.36
Ennumma Elish, mitul lui, 204
ens necessarium, *vezi* Dumnezeu *ens realissimum*, *vezi* Kant
Entzauberung der Welt, 315
Epicur, 37, 39 (antropomorfism); influenţă asupra lui Hobbes şi Gassendi, 280 – 281
epicureu/epicurei, 36, 39, II.n.45 (antropomorfism), acomodare şi istorie, 208
Eriugena, Ioannes Scotus, 40 (panteism)
eroare de categorie: şi negaţie, 308. *Vezi şi metabasis*
Ettinger, Shmuel, IV.n.128
euharistie, doctrina (transsubstanţiere), 53 – 55 (şi Reformă), 75 – 76 (Leibniz), 137 (şi teoria *impetus*-ului); prezenţă reală, 40, 45, 47 – 48 (Scotus)
Euchner, Walter, IV.n. 1
Euclid, 264 (construcţie în geometrie), V.nu.34 – 35; liniile reprezintă numere, 266 (iteraţie)
Eusebiu de Cezareea, IV.n.208; acomodare şi teologie

politică, 210; istorie şi monoteism, 199
exegeză: alegorizare, 191; şi istorie, 184; iudaică, 187 – 191; profetică, 42; protestantă, 54 – 55; *sensus historicus*, 42, 184; *spiritualis intelligentsia*, 42, 184; teoria lui Toma, 45 – 46; *veritas hebraica*, 191. *Vezi şi* acomodare; istorie
— Critică biblică, 14; Spinoza, 191
experimente ideale (deşi experimente), *vezi* raţiune ipotetică
Ezdra, 192
facies totius universşi, 28, II.n.7. *Vezi şi* Spinoza
Faj, Attila, IV.n.271
fantasme, 283
Farrington, B., 315, IV.n.161, V.n.80
Faur, José, IV.n. 81
Favaro, Antonio, I.n.19
Feuerbach, Ludwig, 80
Feyerabend, Paul, 19, 21, 1.n.25
Ficino, Marsilio F., 54
Filon din Alexandria, IV.n. 185 (*uti şi frui*), IV.n.200 (*quaternitas*), V.n.98; *logos*, 39, 41
Fisher, N.W., III.n.149
Fitzgerald, contracţia, II.n.120
Fletcher, Angus, IV.n. 152
Fleury, abatele: ignorarea anacronismelor, 186, IV.n.29
Flusser, David, IV.n. 188
formă/forme, 35 (Aristotel), 51 (Telesio); şi individuaţie, 119; Scotus, 268 – 269; Toma, 43, 118 – 119. *Vezi şi* substanţă/substanţe
— *Latitudoformarum*, 58, III.n.139; şi Kant, 270, 308 – 309, VI.n.6; şi *metabasis*, 267 – 269; reprezentând acceleraţia, 269
forţă/forţe, 37, 51, Un 124 (Telesio), 54 – 55, 272 (Kepler), 279; în fizica stoicilor, 35 – 36; Leibniz, 75 – 77; Newton, 66, 151 – 152; societatea ca echilibru de 223 (Spinoza); reală/reale, 50, 57, II.n.123 (Descartes)
Foucault, Michel, I.n.32 („epistem”), 30, 34

Fbising, Albrecht, II.n.143
Franciscus de Marchia, 134 (mişcarea proiectilelor); *impetus*, 137, III.n.126
Franciscus de Mayronis: *potenţia absoluta et ordinată*, 118, III.n.53
INDEX
359
Franciscus de Silvestris: perseitate, n. nu.215, 217
Franck, Sebastián: contraistorie, 218
Frank, Manfred, I.n.32
Frankfurt, Harry G., III.n.163
Franklin, Julian H., IV.n.34
Frechulf din Lisieux, IV.nu.20, 208 *ţaurea actas*)
Freudenthal, Gideon, II.nu.197, 200, 203, 245
Friedrich, Hugo, I.n.10
Fritz, Kurt von, IV.n.36, V.n.32
Fromm, K., IV.n.164
Frutolf din Michelsberg, IV.nu.20, 208 *ţaurea actas*)
Fuchs, Harald, IV.n.239
Funkenstein, Amos, III.nu.39, 150, 176, IV.nu.6, 13, 19, 26, 41, 60, 62, 66, 71 – 72, 77, 110, 117, 121, 123, 125, 165, 175, 181, 186, 190, 199, 203 – 204, 209, 274, V.n.88, VI.nu. II, 15
Gabbey, Alan, II.n.152
Galenus, V.n.58; polemică antiiudaică şi anticreştină, III.n.30
Galilei, Galileo, 57, 80, 139, 262, 285, V.n.113 (mecanică); „cartea naturii”, I.n.19; forţe, 141, III.n.140; raţiune ipotetică, 140 – 143; legea căderii libere, 17, 140 – 142; teologie laică, 11 – 12
Garnerius din Rochefort, II.n.62 (*Contra Amaurianos*)
Gassendi, Pierre, I.n. 18; atomism, 281 – 282; *potenţia absoluta et ordinată*, III.n.2
Gatterer, Johann Christoph: scrierea istoriei, 185, IV.n.22
Gay, Peter, 312, VI.n.8
Geach, P.T., III.n.150
Gelber, Hester, III.n.96

Gelber-Talmon, Yonina, IV.n. 156
geometrie: şi construcţie, 263 – 265 (Grecia Antică)
Geroh din Reichersberg: istorie tipologică, 213
Gesta Romanorum, VI.n.16
Geyer, B., II.nu.63, 80, III.n.64
Ghellinck, J. de I.n.3, IV.n.204
Gierke, Otto von, I.n.27, IV.n.217
Gilson, Étienne, II.nu.14, 17
Ginzburg, Carlo, II.n.65
Giraldus Cambrensis, IV.n. 126 (acomodare)
Glaber, Raoul: istorie tipologică, 212 – 213, IV.nu.199 – 200
Glanvill, Joseph: cunoaştere ergetică divină, 262, V.n.26
Glossa ordinaria, 43, 194, II.n.78, IV.n.67 (accomodare)
Goddu, André, III.n.73
Godinus, predicator amalrican, 40
Goez, Werner, IV.n.207
Goldmann, Lucien, II.n.148, V.n.78
Goldsmith, M.M., V.n.123
Goodman, Nelson, 110, III.nu.12 – 13 (inducţie), 129, III.n.100 (raţiune ipotetică)
Goretti, Maria, IV.n. 1
Gossman, Lionel, IV.n.23
Gottlieb, Abraham, IV.n.115
Godel, Kurt: numere godeliene, VI.n.6; teoria de incompletitudine, 150, 307
Gossman, Elizabeth, IV.n.70
Grabmann, Martin, IV.n.75
Graetz, Heinrich Z., 198, IV.n.98 (Maimo-nide)
Grant, Edward, II.nu.43, 97, 136, 157, 205, 208, III.nu.110, 124, 149; spaţiu imaginar, 49, II.nu.115, 117 – 118, 121; condamnarea din 1277, II.nu.109, 122
Grant, R.M., III.n.33
Gregori, Tullio, V.n. 1 16
greutate/gravitaţie (şi legea), 20, II.n.200, 123 (Ockham), 141, III.n.140

Griewank, R., I.n. 17
Grigore VII, 114, 215, IV.n.179
Grigore din Nazianz, 214, IV.n.204 (şi Anselm de Havelberg)
Grigore din Rimini, I.n.6; infinit real, II.n. 116; *complexe significabile*, III.n.95; *latitudoformarum*, V.nu.59, 61; *potenţia absoluta* şi *ordinată*, 114, 126, III.nu.34, 92, 94 (reversibilitatea timpului); în sec. al XVII-lea, ÎN.n.2
Grondziel, Heinrich, III.n.34
Grosseteste, Robert: lumină, II.n. 124
Grotius, Hugo, V.n. 105
Gruenwald, Ithamar, IV.n. 146
Grundmann, Herbert, IV.nu.71, 75, 202, 243
360
INDEX
Guelinex, Arnold: metafora ceasului, 277 – 278, V.n.94; cunoaştere-în-act, 259, V.n.10
Guerlac, H., II.n.142
Gueroult, Marţial, V.n.129
Guilelmus din Tyr, IV.n.15 (scrierea istoriei)
Guillaume d'Auvergne, III.n.60; acomodare, 202, IV.nu.122, 125
Gurewitsch, Aaron J., IV.n.13
Gusdorf, G., I.n.7
Guthrie, W.K.C., IV.n.158, V.n.106
Guttmann, Jakob, IV.n.122
Guttmann, Julius, IV.nu.83, 128
H
Haber, Frank C, IV.n.254
Hahn, D.E., II.n.41
Hahn, T., IV.nu. 189, 197
Hallet, H.F., II.n.179
Harnack, Adolf von, III.n.29, IV.n.168
Harries, K., II.n.130
Hartke, Werner, IV.n.165
Hassinger, Erich, IV.n.55
Hazard, Paul, I.n.16, IV.n.250
Hăgglund, B., ni.n.51

Hâussler, A., IV.n.165
Heath, Thomas Li, V.nu.31, 48, 50
Heberman, S., IV.n.146
Hegel, G.W.F., 129, III.n.100 (raţiune ipotetică), 145, III.n.162 (adevăruri eterne la Descartes), 309; „viclenia raţiunii”, 183, IV.n.8; istorie, 184, IV.n.21; *objektiver Geist*, 198
Hegler, Alfred, IV.n.229
Heidegger, Martin: despre istorie, IV.n.21
Heine, Heinrich, II.n.147 (Jakob Bbhme)
Heinemann, Isaak, IV.n.80, 153, 235
Heller-Willensky, Sara, IV.n.195
Henric din Gent: şi individuaţia, 120, în.n.62
Henrich, Dieter, II.n.10, III.nu.155 – 156, V.n.8
Herodot, IV.n.16
Heron, V.n.34
Herrera, Abraham Cohen: sursă pentru Spinoza, II.n.179
Hervaeus Natalis, III.n.72
Heyd, M., II.n.156
Hildebertus Cenomanensis, IV.n.59 (*qualitas temporum*)
Hillel, rabinul, IV.n.40
Hintikka, Jaakko, II.nu.216, 240 (intuiţii şi singulare la Kant), III.nu.84 – 85
Hiparh: cădere liberă, 136, 141, III.n.140
Hipler, Franz, IV.n.150
Hippias din Ellis, 264 (construcţie şi mişcare)
Hobbes, Thomas, 11 (teologie laică), 20, 76 (elasticitate), III.n.99 (inerţie), 139; şi Leibniz, 282 – 283; şi Vico, 223, 279 – 280; corpul lui Dumnezeu, 27, II.n. l; autonomie umană, 227 – 228; matematică, 273; materie-în-mişcare, 283; mediind între convenţie şi natură, 282 – 283; fantasme, 283; utopism, 289; principiul *ve-rum-factum*, 223
— Societate (şi construcţia): un artefact omenesc, 223; obligaţii absolute către, 284 – 285; *conatus*, 282 – 284, Van.119 – 120 influenţa atomismului, 280 – 281;

idealul construcţiei, 279 – 280; idealul reconstrucţiei, 283, V.n.123 „materie” şi „forţă” în 284; legile mişcării şi societăţii, 285; reacţii faţă de 279 – 282; interesul personal şi „binele obştesc”, 182 – 183, IV.n.5

— Teoria limbajului: şi teoria supoziţiei, 283; semne convenţionale, 283; limbajul ştiinţei, 59 – 60; semne naturale, 284

Hochstetter, Erich, HI.nu.55, 68, 77

Holcot, Robert: nevoia de logică divină, 127, III.n.96; lumi posibile, III.n.46

Holton, Gerald, I.n.32 („teme”)

Horning, G., IV.n.58

Hotman, François: *moş docendi Gallicus*, 186, VI.n.34

Hoyle. Fred, III.n.155

Hoffding, Harald, II.n.137

Honigswald, Richard, V.n.119

Hugo de St. Victor, IV.n.14 (scrierea istoriei), V.n.97; acomodare, 195, IV.nu.70, 75

Huizinga, Johan, IV.n.198

Hume, David, 13, 156 (de teologizare)

Husserl, Edmund, III.n.170

Huygens, Christian, 67, H.nu.150, 199, 203 (mişcare absolută), 142, 151, II.n. 245 (legile naturii)

Hysechius, IV.n.67

I

Iamblichos, V.n.33

Ibn Khaldun, IV.nu.26, 276

INDEX

361

Idealurile ştiinţei: şi ideile ştiinţei, 20 – 22; şi Kant, 311: complementare, dar separate, 31 – 32; principii regulatoare la Kant, 20 – 21; relativizate, 21 – 22. *Vezi şi* construcţie; omogenitate; matematizare; mecanizare; univocitate identitatea indiscernabilelor, principiul, *vezi* Leibniz

Ieronim, IV.nu.20, 184, 209

Iluminism, 310 – 311; şi educaţie, 310 – 313; şi inversarea idealurilor creştine, 311 – 312; şi Kant, 304;

„simţul comun” şi „cultura”; 313; *Erziehung des Menschen-geschlechts*, 313, VI.n.13
Impenetrabilitate, 28, 35
Impetus, 135 – 139. *Vezi şi* raţiune ipotetică incertitudine, principiul, 20 (şi Einstein)
Înclinaţio ad societate, 20
Incomensurabilitate: Buridan, 138 – 139; a teroriilor rivale, 21 – 22. *Vezi şi* Aristotel; raţiune ipotetică incompletitudine, teorema de 18
Individuaţie, principiul (singularitate), 55, II.n.149 (Descartes), III.n.60 (Plotin, Ioannes de Bassolis), 285 – 286 (Spinoza), 308 (Kant)
— Leibniz: şi realitatea, 71 – 72; şi PRS, 71 – 72
— Maimonide: 195 – 196, IV.nu.83 – 85
— Scolastică: şi contingenţă, 119 – 121; Ockham, 121, în nu.65 – 66; Scotus, 47, 120 – 121, III.n.63; Toma, 118 – 120, II.n. 101 (formă şi materie); condamnarea din 1277, 120
Inerţie, II.n. 151 (Descartes); Descartes, Hobbes, Gassendi, 281
Infeld, Leopold, III.n.98
Infinitate, 29 (Descartes), II.n. 16 (Grigore din Rimini, Benedictus Pereira), 59 (Cabala), 64 (Malebranche); ca atribut negativ al lui Dumnezeu, 51, II.n. 134; şi omogenitate, 52 – 53
Instrumente, *vezi* cunoaştere-în-act Ioachim din Fiore: acomodare, 194, IV.nu.71 – 72; istorie tipologică, 201, 213 – 214, IV.nu.202, 205
Ioannes de Bassolis: individuaţie, III.n.62
Ioannes de Râpa, V.n.65; „adevărata prezenţă” divină în spaţiu, 49, II.n. 1 19; spaţiu imaginar, III.n.133
Ioannes de Salisburgy, IV.nu.14, 19 (scrierea istoriei)
Iordanes, IV.n.165
Iosephus, Flavius, IV.n.18 (scrierea istoriei)
Irineu de Lyon: acomodare şi istorie, 200, 208 – 209, IV.nu.169 – 171, 198
Iserloh, Erwin, II.n. 146
Ishari'a: nominalism extrem în 197; voluntarism şi

ocazionalism în 261
Ishiguro, Hide, II.n.216
Isidor din Sevilla: scrierea istoriei, 184, IV.nu.16 – 18; fizică, 275, V.n.23
Istorie: şi exegeză, 184; Hegel, 184, IV.n.21; Livius, 208, IV.n.164; Melan-chthon, 184, IV.n.20; Montaigne, 186 – 187; revoluţie în semnificaţia de 186 – 187; Tucidide, 186, IV.n.36; versiuni ale „mâinii invizibile”, 182 – 183. Vezi şi-acomodare; providenţă divină; periodizare
— Şi monoteism: Maimonide, 199 – 200
— Ca judecată în context, 16, 184 – 185; şi explicaţii pentru „mâna invizibilă”, 185, IV.n.23; Lorenzo Valla, 186
— Contraistorii: Augustin, 219; Bossuet şi Isaac la Peyrere, 221 – 223; Gottfried Arnold, 218 – 221; Manethon, 219, IV.n.235; Sebastián Franck, 218; *Sefer toledot Jeshu*, 219 – 220, IV.nu.240 – 241
— „viclenia lui Dumnezeu”: în Evul Mediu, 202 – 204; Maimonide, 199 – 202
— „viclenia raţiunii” (Hegel), 16, 183, 205, 221, IV.n.8
— Clasică şi medievală: ca acomodare divină, 192 – 195; metafore corporative, 216 – 217; Dante, 216 – 217, IV.nu.221, 224 – 227; Isidor din Sevilla, 184, IV.nu.16 – 18; metafore organologice ale creşterii, 208, IV.n.165; *simplex narratio gestarum*, 184, IV.nu.13 – 19; „evul de mijloc”, 212, IV.n.198; istorie tipologică, 212 – 215
— Providenţială: şi Părinţii Bisericii, 209 – 210; şi „viclenia lui Dumnezeu”, 205; apocaliptică, 204 – 207; *recapitulatio Christi*, 209, IV.n.174; decodificare, 206; originile lui Israel, 204 – 206; teologie politică, 210 – 212; secularizată, 220; Vico, 222
— Vico: precursori, 185 – 187; impact, 187 Iunilius Africanus, 207, IV.n.154 (prefigurare)

Ius naturale şi *ius gentium*, 215 Iustin Martirul, IV.nu.61, 174
Întindere, 27, II.n.3 (Henry More), II.n.5 (Newton),

61 (Spinoza); „întindere inteligibilă” la Malebranche, 63 – 64; „materia este întindere”, 147. *Vezi* şi Descartes

Jaeger, Werner, I.n. l, III.n.23, IV.n.16 Jaki, Stanley L., 314 – 315, VI.nu.17 – 18 James, William, 21, 311, în.31, VI.n.9 Jammer, Max, II.n.67 (*makom*, *shechina*).

II.nu. 157, 165, 203 Jean de Mirecourt: şi puterea divină, 126.

III.n.92 judecăţi infinite, *vezi* Kant

K

Kafka, Gustav, V.n.109 Kamlah, Wilhelm, IV.nu.169, 171 Kant, Immanuel, 151 (legile naturii), V.n.7 (conştiinţă), 276, V.n. 1 18; şi idealurile ştiinţei, 311; şi mărimile intensive, 309; şi *latitudo formarum*, 308 – 309; şi demonstraţia ontologică, 29, 305, II.n.19; *ens realissimum* şi *ens necessarium*, 270, 305; „planul ascuns al naturii”, 183, IV.n.7; judecăţi infinite, 308 – 311; necesitate logică vs. necesitate fizică, 110, IILN. II; reprezentare, 310 – 311, VI.n.6; matematică, 150; mecanizarea exclusivă a materiei, 290; negaţie şi privaţiune, 307 – 307; „argument fizico-teologic”, 197, IV.n.88; realitate şi calitate, 310 – 311; determinism radical, 304 – 306

— *Apriori* analitic şi sintetic, 145, 147 – 148; îndatorat lui Leibniz pentru PC şi PRS, IILN. II

— De teologizare, 80, 156, 304; aberaţia demonstraţiei ontologice, 305

— *Durchgängige Bestimmung*, 29

— Idealuri regulatoare: şi Leibniz, 79 – 80; distincte faţă de cele constitutive, 20 – 21, 1.n.28

— Spaţiu şi timp: în acord cu Leibniz, 75 Kant-Laplace, ipoteza, 278

Kantorowicz, Ernst, 217, IV.nu.217, 223

Kapp, Ernst, VI.n.20

Katz, Jacob, IV.n. 100

Kelley, Donald R., IV.nu.25, 33, 59, 212

Kenney, Anthony, III.nu.152, 173

Keohane, Nannerl O., IV.n.250

Kepler, Johannes, 34 (platonism), 261; armonie şi matematică, 272, V.n.69

Kern, Fritz, 217, IV.n.223
Keuck, Karl, IV.n.16
Kisch, Guido, IV.n.118
Klein, Jakob, 272, II.n.28, V.nu.70 – 71
Klempt, A., IV.nu.150, 162
Kneale, William, şi Martha Kneale, V.n.75
Knuuttila, Simo, ill.n.90
Koestler, Arthur, V.n.69
Kołakowski, Leszek, I.n. 15
Koselleck, Reinhart, IV.nu.13, 22
Koslow, A., III.n.128
Koyre, Alexandre, 32, 133, 144, 146, 149, II.nu.121, 130, 140, 157 – 159, 195, 204, m. nu.98, 115, 127, 144, 152 (Descartes şi adevărurile eterne), V.n.69
Krauss, Samuel, IV.n.240
Kristellar, Paul Oskar, II.n.138
Kuhn, Thomas, 22, 1…n.32 („paradigmă”), m.n.105
Kummel, Werner Georg, IV.n.151
Lachterman, David R., II.n.178
Lactanţiu, IV.n.165 (metaforă organologică)
Ladner, Gerhart B., IV.n.171
Lampert din Hersfeld, IV.nu.18 – 19 (scrierea istoriei)
Landau, A., II.n.66
Landes, David S., V.nu.81, 95
Landsberg, Fritz, IV.n.208
lanţ substanţial (*vinculum substanţiale*), *vezi* Leibniz
Lapidge, Michael, II.nu.40, 43
Laplace, Pierre Simon de 276
Lappe, J., III.n.21
Lassaux, Ernst von, IV.n.64
Lasswitz, Kurd, V.n. 1 14
latitudo forma rum, *vezi* formă/forme; *vezi şi* Oresme
Lauterbach, Zwi, IV.n.40
Lazarus-Yafe, Hava, IV.n.101
Leach, Edmund, IV.n.270, V.n.44

Leeuw, G. van der, IV.n. 156

Leff, Gordon, III.n.52
lege naturală, 202
legea conservării, 152 – 153, III.n.181
legile naturii, 16, 63 (Spinoza), 148 (Descartes); şi formarea societăţii, 208, IV.nu.160, 161 (Lucreţiu); şi Vico, 223; în sec. al XVII-lea, 151 – 152; înlocuiesc „calităţile" aristotelice, 308
Leibniz, Gottfried: 11, 1.n.2 (teologie laică), 18 (numere iraţionale), 28 – 29 (argument ontologic), 28 – 29 (univocitate), 37, 51, 58, 66 – 68, 77, 151, ÎN.n.139 (legile naturii), 185, V.nu. l, 3 (Malebranche, Berkeley), 279; contra lui Newton şi Henry More, 69 – 70; „ateism", VI.n. l; metafora ceasului, 273 – 274; armonie contextuală, 226, IV.n.57; îndatorat lui Hobbes, 282 – 283; „sistemul" lui, 69, 79, II.n.213; matematică, 150; teleologie şi mecanicism, 289 – 290; *verités de raison* vs. *verités defait*, 150
— Forţe: şi elasticitate, 77; şi relaţii, 76 – 77, 153 – 154
— Corpul lui Dumnezeu, II.n.3
— Putere di vină, în.n. 187; şi necesitate logică vs. necesitate fizică, 109 – 111
— Omogenitate, 156; vs. univocitate, 77 – 80
— Identitatea indiscernabilelor: şi individuaţie, 119
— *Individuum* (şi individualizare): şi realitate, 71 – 72; şi PRS, 70, 76
— Monade: 69, 73 – 79, 226, 279, V.n.101; conştiinţa de sine a, 74 – 76
— *Necessite logique* şi *necessite physique*, 16 (PC şi PRS); şi putere divină, 109 – 111
— Fizică, 69; elasticitate, 76 – 77, Enn.245 – 246 – PC, 70, 77, III.n. lO
— PRS, 70 („marele principiu"), III.n.10, 112, 226; şi argument contra atomilor, 77; şi individualizare, 71 – 72; şi lumi posibile, 155 – 156; şi relaţii, 77 – 78; necesitate şi unitatea raţiunilor suficiente, 153 – 154
— Posibilitate (compatibilitate, lumi posibile), 70 (substanţe compatibile) 116, 226, 279; şi realitate, 71 – 72, 153 – 154; şi relaţii, 72 – 74; cea mai bună lume posibilă,

128, 153, 155 – 156; compatibilitate, 153 – 156, III.n.190; influenţată de
Scotus, 126; logică vs. fizică, 124 – 125, III.n.83
— Principiul predicatului-în-subiect, 69 – 71; şi Vico, 226 – 228
— Relaţii, 70 – 71; forţe şi, 76 – 77; intruziunea, 72 – 74; realitate şi, *11-li*; criteriu relaţional, 74
— Substanţă/substanţe, 43 (*exigenţia existenţii*); şi realitate, 71 – 72, 153 – 154; lanţ substanţial, 74, 76, II.n.237
— *Visviva*, 31, 58, 78 Leibniz-Clarke, controversa, II.n.195.
III.nu.180, 182; spaţiu şi timp, 75 Lessing, G.E., IV.n.13 Leszi, Walter, n.n.35 Leucip, 133 – 134 Levesque de la Revaliere, IV.n.23 Lévi-Strauss, Claude, 225, IV.n.270 Levinger, Jacob, IV.nu.81, 119 Levy, Jochanan, III.n.27, IV.n.235 *lex regia*: şi *potenţia absoluta et ordinată*.
117, III.n.50 *libido dominandi*, 287. *Vezi* şi Augustin;
Otto de Freising Lichtenstein, A., II.n.166 limbaj: teoria lui Hobbes despre, 283 *List der Vernunft*, 227 (Vico), IV.n. 1 10. *Vezi şi* Hegel literatură apocaliptică, *vezi* istorie providenţială
Livesey, Stephen J., V.nu.48, 57 Livius, Titus: istoria ca asimilare, 208.
IV.n. 1 64
Lloyd, G.E.R., IV.n. 1 1 loc privilegiat/sălaş (*makom*), 41 (corpul lui
Dumnezeu)
Locke, John: necesitate, III.n.7 Lods, A., I.n. 12 logică, 35 (aristotelică); 35 – 36 (stoică); divină, III.n.151; terministă şi principiul anihilării, 139 *Logique du Port-Royal*: metafora ceasului.
278, V.n.96 *logos*, 39, 41 (Filon)
Lombardus, Petrus, 12, 43, II.n.96 (prezenţă divină), III.n.39 (putere divină); pluralitate de lumi, 122, III.n.72; lume posibilă/lumi posibile, 116 Loofs, F., IV.n.174 Lovejoy, Arthur O., III.n.191, IV.nu.157.
161

Lowith, Karl, IV.nu.2, 5, 27 (principiul *verum-factum*) Lubac, Henri de H.n.100, IV.nu.14, 64, 72.
75
Luckmann, Thomas, IV.n.237 Lucreţiu, 228, II.n.151, III.n.16; acomodare şi istorie, 208, IV.n.161 (lege a naturii); dezvoltarea societăţii, 281 Lukasiewicz, J., III.n. 151 lumină, metafizica: şi omogenitate, II.n.124 lupta investiturilor: parte a unui plan divin.
215, IV.nu.209, 210 Luther, Martin, 54, II.n.145 (consubstanţiere), 218 Lyttkens, Hampus, II.nu.86, 93
M
Mach, Ernst: despre Newton, 67, II.n.199
Machiavelli, Niccolò, V.n.105; criticat de Campanella, 288 – 289, V.n.143
Macpherson, C.B., n.n.203, V.nu. 1 17, 136
Mahoney, Michael S., V.n.71
Maier, Anneliese, I.n.4, II.nu.18, 61, 116 („infinitişti"), II.n.143, 124, m.n.21, 79 – 80 (cauzalitate eficientă), 271, V.n.68 (măsurătoare inexactă şi ştiinţă exactă), 136, 314, III.nu.123 – 124, 126 – 127, 130, 137, 139, 174, V.nu.60 – 61, 65 – 66, VI.n.6
Maier, F.G., IV.n.190
Maieru, Alfonso, III.n.96
Maimonide, 117, 261, 275, V.nu.6, 84 (scopul creaţiei), 286; individuaţie, 195 – 196, IV.nu.83 – 85; „argument fizico-teologic", 196 – 197; *shechina*, II.n.74
— Acomodare, 188; alegorizare, 191; şi Sa'aba, 197 – 199; criticat de Nahmani de 201, IV.n. 115; „temeiurile poruncilor", 195 – 199
— Ordini contingente: şi putere divină, 115, 125, III.n.88
— Istorie: şi monoteism, 199 – 200; teodi-ceea poporului ales, 200 – 201
— Nedeterminarea naturii, 195 – 197
— Atribute negative, doctrina: criticată de Toma, II.nu.90, 93

Malebranche, Nicole, 28, 62, 76 (elasticitate), 279; nominalist, 258, V.n.2; omniprezenţă divină, 63 – 64; infinitatea ca idee clară şi distinctă, 64; întindere inteligibilă, 63 – 64, 265; disputa Malebranche-Arnauld.
— Cunoaştere-în-act: sursele lui, 258 – 261
Mali, Josef, IV.nu.38, 272, 276
Mandeville, Bernard: „mâna invizibilă" a istoriei, 182, IV.n. l; „vicii private, virtuţi publice", 182, 286 – 287
Manethon: contraistorie, 193, 219, IV.nu.63, 235
Mannheim, Karl, 226, IV.n.276 (*totale Ideologiebegriff*), 21, IV.n.26
Manuel, Frank E., şi Fritzie P. Manuel, V.n.142
Marcion, 202, 209, IV.n. 168
Marmorstein, A., II.n.66
Marrou, Henri-Irenee, IV.n.64
Marsilio da Padova: 215, IV.n.215 („noua" lege)
Martin, David A., I.n.7
Martin, Gottfried, 78, II.nu.13, 15, 98, 108, 247 (substanţe şi relaţii leibniziene), m.n. 186, V.n.73
Marx, Karl, 20 – 21; şi Hobbes, 280, V.n.136
Mason, H.T., III.n.185
Massaux, Édouard, IV.n.148
maşină de calculat, 273 – 274, V.n.78 (Leib-niz şi Pascal)
maşinărie, 273 – 274, V.nu.79, 85 (C. Wolff)
matematică: limbajul, 266, 271, V.n.67 (Cusanus), 272 – 273; Euclid, 266; Kep-ler, 272, V.n.69; Leibniz 273, V.nu.75, 78; obiecte matematice, 265, V.n.36 (Aristotel); numere eidetice la Platon, 32 – 33
matematizare, 29 – 30 (ca *mathesis univer-salis*), 31 (pitagoreici); Aristotel şi ato-miştii, 33; a mişcării, 139 – 140, 270, V.n.66 (Thomas Bradwardine), 270 (*calculatores*); a fizicii, 270 – 272; Platon, 265
materie, 35 (Aristotel), 35 – 36 (stoici), 151 (Newton); şi întindere, 147, 149; şi individuaţie, 119 – 121; primă, II.n.124; şi individuaţie, 121
Mates, Benson, II.n.44
Matteo d'Aquasparta: cunoaştere intuitivă, HI.n.64

Maupertuis, Pierre Louis Moreau de 31, II.n.24
Mazzarino, S., IV.n.162
INDEX
365
mărimi intensive: dispută asupra, 308 – 309 (Kant)
McCracken, Ch. J., V.n.3
McGuire, J.E., II.nu.194, 200, 204
McVaugh, M., V.n.58
mecanizare (mecanică), 30 – 31, 227 – 228 (teorie politică), 261, 263; şi cosmologie, 278 – 279; şi cunoaştere-în-act, 275 – 278; şi analiză politică, 288; şi teleologie, 289 – 290; atomism, 275; metafora ceasului, 273 – 274; construcţia mecanică a universului, 275 – 277; în filosofia mecanicistă şi revoluţii, 288 – 289; a imaginii lumii, 273 – 274, 275 (Buridan); succesul, 261 – 262; trei semnificaţii ale 273 – 275. *Vezi şi* cunoaştere-în-act
Meinecke, Friedrich, IV.n.280, V.n.144
Melanchthon, Philipp: scrierea istoriei, 184, IV.n.20
Melville, G., IV.n.13
Menaechmus, 263 (construcţie şi mişcare)
Mendelssohn, Moses, IV.n. 13
Menger, A., I.n.28 (principiul economiei)
Merchavia, Ch., IV.n. 121
Mersenne, Marin, 144
Merton, Robert K., I.n.30 (relativism)
metabasis, 6; şi mecanică, 261 – 262, V.n.24; şi nominalism, 269; Arhimede, 267, V.n.54 – 55
— Comandament contra lui: Aristotel, 35, 265 – 267, II.n.37
— Prohibiţie erodată: Descartes, *212 – 213*, V.n.7 li Ockham, 267 – 268, V.n.57; Oresme, 269; *calculatores*, 269; *latitudo formarum*, 267 – 269. *Vezi şi* Aristotel metafora ceasului, 273 – 274, 277 – 278
Miethke, Jürgen, II.nu.50, 52 – 53, 55, 65, 68, III.nu.77, 219, V.n.57
Miller, L.G., III.n.164
Milton, John R., III.n.22
mişcare (şi cantitate de mişcare, m-v): 49 – 50

(absolută), 56 (Descartes), 58 (Henry More), 111 (*inquantum în se est*); şi *conatus*, 282 – 283, 285 – 286; în vid, 130 – 133 (Aristotel), naturală vs. forţată, 138 – 139; a proiectilelor, 133 – 137. *Vezi şi* raţiune ipotetică
— Geometria şi construcţia greacă, 263 – 265; mişcare imaginară, 264 – 265, V.n.37; „mişcare în timp”, 265
„Mână invizibilă”: explicaţie, *vezi* putere divină
Moise, 14, 41, 192
Mommsen, Theodor E., III.n.183
monade, *vezi* Leibniz monarhie: şi Biserică, 211, IV.n. 187; Dante, 217, IV.nu.224 – 227
monoteism, 12, 113 – 114, 199 – 200, 210
Montaigne, Michel de: 13 – 14, 1.n.10 („Apologie pentru Raymond Sebund”), II.n.51 (şi Tertulian); *Essais* ca istorie, 186 – 187
Montesquieu, Charles de Secondat, baron de IV.n.4 („timiditate”)
Moody, Ernest A., II.n.15, III.nu.60, 123, 127
Moraux, J., V.n.13
More, Henry, 28 (argument ontologic), 29 (univocitate), 37 (şi Descartes), 40, 49 (spaţiu), 52, 65 – 66, 69, 80 (panteism), 144, 149; corpul şi omnipotenţa lui Dumnezeu: 27 – 28 (spisitudine şi putere de pătrundere), 39 (influenţa stoicilor), 58 – 59; influenţa Cabalei, 59; problema spirit-corp, 57 – 58; spisitudine (spirite), 27 – 28, 58 – 59, II.n.159
Morrow, G.R., V.n.29
Moser, Simon, III.n.67
Moşe ben Maimon, *vezi* Maimonide
Mueller, I., V.n.36
Murdoch, John E., II.n.116, III.n.139, V.nu.64, 66
Murray, G., II.n.55
Musil, R., VI.n.21
N
Nahmanide, II.n.124 (lumină), IV.n. 122; creaţie şi elemente, 276, V.n.88; exegeză, 188, 201, IV.n. 1 15 (contra lui Maimonide); istorie tipologică, 213 – 214, IV.n.203

Nagel, Ernest, I.n.23
necesitate: şi putere divină, 115 – 116; şi legile naturii, 110 – 111; şi materie la Platon, 32 – 33; în *Ashari'a* musulmană, 115; Leibniz şi PRS, 153 – 154
— Aristotel, II.n.47 (absolută şi relativă); a contingentelor trecute, 114, III.n.37
— Logică: în logica umană şi divină, 127 – 128
— Logică vs. fizică: Kant, 110, III.n.11; Leibniz, 16, 109, 111; necesitate „mai puţin-decât-logică", 126
— Fizică: Newton, 152
— *Vezi şi* adevăruri eterne
366
INDEX
nedeterminarea naturii: Maimonide, 195 – 197
negaţie: şi privaţiune, 306 – 308 (Kant, Prior)
Neugebaur, Otto, V.n.53
Newman, James R., I.n.23
Newton, Isaac, 11 (teologie laică), 37 – 38, 40, 49, 56, 69, 80, 140 – 142 (raţiune ipotetică), 156, 262, 278 – 279 (vârtejuri), 279, VI.n.14; timp absolut, 66; acceleraţie, 66; analogie cu natura, 30, n. nu.21, 22; experienţa cu găleata, 67; metafora ceasului, 273 – 274; elasticitate, 76, 152 – 153, III.n.179; forţe: 66, 151 – 153; greutate (şi legea), 20, H.n.200; omogenitate, 65, 68 – 69; legile mişcării, 67 – 68; legile naturii, 151 – 152; controversa Leib-niz-Clarke, 74 – 75; materie, 151, 153; lumi posibile, 151 – 153, 276; *senzorium Dei* (corpul lui Dumnezeu), 27 – 28, 68 – 69, II.n.5; univocitate, 64 – 65, 68 – 69
— Spaţiu, 49, 66 (absolut); şi corpul lui Dumnezeu, 68 – 69; funcţiile, 65 – 68; infinit, 67 – 68, 152
Nicolas d'Autrecourt: conştiinţă de sine, III.n.21
Nicolaus Lyranus: *veritas hebraica*, 191
Nicolini, Fausto, IV.n.266
Nicomedes, V.n.35
Nietzsche, Friedrich, 80
nominalism, 46 – 48 (univocitate), 57 (voluntarism); şi Descartes, 146 – 147, III.n.170; şi matematică, 269 – 270; explicaţie termen, V.n.2

Norden, Eduard, IV.n.148
Normore, Calvin, III.n.90
North, C.R., IV.n. 135
Nowak, L., III.n. 101
numere eidetice, *vezi* Platon
O
Oakley, Francis, III.nu.22, 36, 50, 177
Oberman, Heiko, I.n.6, II.nu.146, 151, III.nu.51 – 52
ocazionalism, 63 (omniprezenţă divină); influenţă averoistă, 261; distincţie între cunoaşterea divină şi cunoaşterea umană, 261 – 263
Ockham, William, 44 – 45, II.n.95 (acţiune la distanţă), II.n.143 (demonstraţie), 123 (greutate), VI.n. 18 (ipostaziere); lumi multiple şi lumi posibile, 122 – 123; conotaţie şi întindere, 48; metafore corporative în istorie, 216, IV.nu.219 – 220; formă/forme, 268 – 269; teoria *impe*to-ului, 137, III.n.129; matematică, 269 – 270; *metabasis*, 267 – 268, V.n.57; posibilitate, 126 – 127, 153, ÎN.n.93; *potenţia absoluta et ordinată*, 123 – 124; principiul anihilării, 50, 118 – 119, 139 – 140, 147, II.n.125, ÎN.n.170 (şi Descartes); principiul economiei, 122; demonstraţia omniprezenţei divine, II.n.112; singulare, 123 ş. urm.; univocitate, 29, 48 – 50
— Individualizare 47, 121, 308, m. nu.65 – 67; şi epistemologie 121; şi materie, 121
— Cunoaştere intuitivă, 260, 268 – 269; şi putere divină 112; şi singulare, 123 – 124, m.n.78
Odo din Cluny, IV.n.74
Oenopides: construcţie şi mişcare, 264, V.n.31
Oetinger, Christian, 14 – 15, 1.n.la (teologie laică)
Olivi, Ioannes: teoria *impetus-uhii*, 137, 147, III.n.126 (cunoaştere intuitivă)
omnipotenţă, *vezi* putere divină omniprezenţă, *vezi* corpul lui Dumnezeu omogenitate, 55 (Descartes), 112, 155 – 156; şi infinitate, 52 – 53; Cusanus şi Telesio, 50 – 52; tendinţă către, 29 – 30; la stoici, 35 – 37 (şi univocitate): a naturii, 308
ordini contrafactuale, *vezi* raţiune ipotetică

Oresme, Nicole, II.n.120 (relativitate), 190, IV.n.46 (acomodare); omniprezenţă divină şi spaţiu imaginar, 49; raţiune ipotetică, 140; spaţiu infinit, 53, H.n.141; *latitudoformarum*, II.n.159; şi *metabasis*, 269
Origene, III.n.28, IV.n.155; *agere per potenţiam* şi *iustitiam*, 114 – 115, III.n.33
Orosius, Paulus, IV.nu.20, 165
Ortega y Gasset, José, V.n.24
ostie, *vezi* euharistie
Otto de Freising, I.n.17 (şi *revoluţio*), IV.nu.15, 165; acomodare şi istorie tipologică, 214 – 216; *libido dominationis*, 214
Otto, St., IV.n.175.
Owens, Joseph, 266, II.nu.35, 86
Pacchi, A., V.n.121
Panofsky, Erwin, IV.n.127 (Vasari)
INDEX
367
panteism, 80 (Henry More), 190 (Ibn Ezra); în Evul Mediu, 40, 43 – 44; în Reformă, 54 – 55; în Renaştere, 53 – 54
Pape, Ingetrud, III.n.90
Pappus, V.n.35
paradigmă, I.n.32 (Kuhn)
paradoxuri: al mincinosului, 21; al auto-referinţei, 21 – 22
Parker, Samuel, II.n.193
Parkinson, G.H.R., III.n.185
Parmenide, 18, 37 (şi atomism)
Parsons, Charles, II.n.240
Parsons, Terence, VI.n.2
Pascal, Blaise, 55, Un 148 (teologie simbolică), 142 (raţiune ipotetică), 273 (maşină de calculat)
Patzig, Günther, 266, II.n.35, HI.n.96
Paulus din Burgos: regalitate, III.n.50
Pelikan, Jaroslav, II.n.60
Pereira, Benedictus, în.n. 1 17 (mişcarea proiectilelor, III.n. 140

periodizare: *qualitas temporum*: 17, 193, 203, IV.nu.25, 59; *quaternitas*, 213, IV.n.200 (Ambrozie); Raoul Glaber, 213, IV.n.200
— Cele trei perioade (*ante legem*, *sub lege*, *sub gratia*): Bonaventura, 183, IV.n. 12; Paul, 207, IV.n.150; şi prefigurarea Treimii, 42
perseitate, II.n.215
Peterson, Erik, IV.n. 180
Pettazoni, Raffaele, IV.n.103
Peuckert, Will-Erich, IV.n.229
Peyrere, Isaac la: contraistorie, 221
Pfeiffer, R., IV.n.30
Philoponos, I., V.n.58; *impetus*, 135 – 136, III.n.120; mişcare în vid, 136 – 137, III.n.123; mişcarea proiectilelor, 134
Pinborg, Jan, II.n.44
Pines, Shlomo, IV.n.79
Pinhas ben Levi: sacrificii acomodate, 193
pitagorician/pitagoricieni: matematizare, 31, 33; Platon, 32 – 34
Planck, Max, 314
Platon, 39 (ca *praeparalio Christi*), 135, III.n.110 (elemente), 222, IV.n.257 (şi Vico); construcţia lumii, 277; numere eidetice, 33 – 35; idealul matematizării, 32 – 35, 265 (ca metaforă a cosmosului); metodă ştiinţifică globală, 266
plenitudine, principiul, 21 (Kant)
Plotin, 113 („unul”), II.n.70, III.n.60 (singularitate)
pluralitatea lumilor: istoria discuţiei, 121 – 123
pneumă, *vezi* stoicism
Pocock, J.G.A.: IV.n.35
Pohlenz, Max, II.nu.39 – 41, 46
polemică antiiudaică şi anticreştină, 209; Celsus, 113 – 114, 194; putere divină, 194; contraistorie la Manethon, 193, IV.n.63
Polin, R., V.n.118
Popkin, Richard H., IV.n.251, V.n.116
Popper, Karl, III.n.105

Porphyrios, 186; polemică antiiudaică şi anticreştină, 113 – 114
Poseidonios, 264 (construcţie şi mişcare)
posibilitate: şi putere divină, 115 – 116, 125
— Logică: diferită de cea fizică, 124 – 127; Leibniz, 124 – 125, III.n.83; statutul „posibilelor" logice, 153
— Fizică: 49, II.n. 1 19 (şi spaţiu)
— Lume posibilă/lumi posibile, 128; şi construirea lor, 276 – 277; Newton şi Boyle, 151 – 153; Spinoza şi Leibniz, 155 – 156; Toma, 116 – 117, m.n.45. *Vezi şi* Leibniz *potenţia Dei absoluta* şi *ordinată*, *vezi* putere divină
Potter, G.H., II.n.144
praeparatio evangelica, 12 (filosofi păgâni ca); 39 (Platon ca); 206 – 207 (legeaca); sacrificii ca, 194, IV.n.68
Praepositinus din Cremona: *potenţia absoluta et ordinată*, III.n.34
preadamiţi, IV.n.251 (Isaac la Peyrere)
predicat-în-subiect, principiul, *vezi* Leibniz predicate divine, *vezi* corpul lui Dumnezeu; putere divină; providenţă divină; cunoaştere prefigurare, 42 (Adam, creaţie), 194, IV.n.68 (sacrificii), 206 – 207 (legea), 207, IV.nu.151 – 153
prezenţă divină (omniprezenţă), 42 – 43 (*existenţia în rebus*), 50 (Suárez), II.n. 164 (Anne Conway); şi analogia cu fiinţa, 42 – 46; şi vidul, 49 – 50; în sec. al XIV-lea, 48 – 50; dovedită de Ockham, II.n. 1 14; rădăcinile, 41 – 42; Spinoza: 59 – 63, 109, III.n.3
368
INDEX
INDEX
369
prezenţă reală: a corpului lui Cristos în ostie, *vezi* euharistie; a lui Dumnezeu în spaţiu, *vezi* omniprezenţă divină principiile constitutive ale ştiinţei, 21 (Kant) principiile regulatoare ale ştiinţei, 21 (Kant) Prior, A.N.: despre negaţie, 307 privaţiune/privaţiuni: şi negaţie, la Kant.
307; la Aristotel, 35, 308 problema spirit-corp: Henry More, 57 – 59 problema suflet-corp: Spinoza, 60 – 63

Proclos Diadochus, III.n. 120; construcţia mişcării şi geometriei, 263 – 264; cosmologia lui, 277
providenţă divină, 15; Bossuet şi Isaac la Peyrere, 221 – 222; „ereziile sunt necesare”, 220. *Vezi şi* acomodare; istorie; periodizare
— Acomodare: sacramente ca, 195; sacrifici ca, 192 – 195; varietate de ordine ca, 194
— „viclenia lui Dumnezeu”, 16, 205 (originile lui Israel), 290; ca „pedagogie divină”, IV.n.249
— Secularizată: Vico, 182 – 183, 223 – 228 Prumm, K., S.J., IV.n.170
Ptolemeu, 190, 274 (mecanică cerească) putere divină (omnipotenţă), 15, 43 (*existenţia în rebus*); *agere per potenţiam* şi *iustitiam*, 114 – 115, m.n.33; şi modalitate, 125 – 127; Anselm de Canterbury, 114 – 115, HI.n.39; în *De mirabilibus sacrae scripturae*, 114, III.n.35; în *înţelepciunea lui Solomon*, 114, III.n.32; ordini contingente la Maimonide, 115; nevoia de logică divină, 127 – 128; Petrus Lombardus, 125, ÎN.n.86; Petrus Damiani, 114, 126 – 127, ni. nu.36, 94; Toma, 125, III.nu.87 – 88
— Descartes şi adevărurile eterne, 109, 143 – 150; voluntarism, 76. *Vezi şi* Descartes
— *Potenţia Dei absoluta* şi *ordinată*, 15, 19 (şi Aristotel), 47, 49, II.n.105 (Oresme), 63 (Spinoza), 118, m. nu.52, 177 (Boyle), 259 – 260; Alexander din Hales, 116, III.n.43; şi categoriile modale, 115; şi mişcarea în vid, 139; Grigore din Ri-mini, 126 – 127, III.nu.94 – 95; Ockham, 118 – 119; surse patristice, 113 – 114; Scotus, 116 – 117, III.n.49; în rezumat, 111 – 113; Toma, 116, III.nu.44 – 45
quadratrix (cvadratică): şi Descartes, 273; construcţie în geometria greacă, 264 – 265, V.n.35
qualitas temporum, *vezi* periodizare
Quine, W.V.O., 129, 1.n.29, III.n.100 (raţiune ipotetică), 145, III.n.159 (analicitate)
Qumran, secta, 211
R
Rad, Gerhard von, IV.n.138

raison d'état, 289, V.n.144
Ramban (Moşe ben Nahman), *vezi* Nahma-nide
Randall, John H., II.n.136, III.n.106
Raphson, Joseph, 27 (corpul lui Dumnezeu)
Rashi, 113 (monoteism); IV.n.51 (acomodare)
raţiune ipotetică (ordini contrafactuale, experimente ideale, cazuri-limită, experienţe ale gândirii), 16, 128 – 129 (Johann Clauberg); şi Oresme, 140; şi *calculato-res*, 140; şi principiul anihilării, 139; în sec. al XVII-lea, 56, 142
— Aristotel: şi argumente datorate incomensurabilităţii, 130 – 135; mişcare în vid, 130 – 133; mişcarea proiectilelor, 132 – 135; corpuri fără greutate, 132 – 133
— Galilei, 130, 140 – 143
— Teoria *impetus-ului*, 15 – 16, 112 – 113, 135 – 139; şi legea inerţiei, 137; inevul Mediu, 137 (analogie cu căldura); Ioannes Buridan, 138 – 139, HLN. 127; Philoponos, 135 – 136, III.n.120
raţiune suficientă, principiul (PRS): Descartes.
148 – 150. Vezi şi Leibniz Ravitsky, Ariezer, III.n.42 Raymundus Martini: acomodare şi istorie.
202, IV.n.121
realitate, *vezi* Kant; Leibniz Reformă: şi corpul lui Dumnezeu, 53 – 55 regalitate: şi *potenţia absoluta et ordinată*.
III.n.50
Regino din Prim, IV.n.15 (scrierea istoriei) Reich, Klaus, III.n.22 reificarea categoriilor modale (scolastică).
115 Reill, Peter H., IV.n.22
Reinhardt, Karl, IV.n.159
Reiter, Josef, V.nu.11, 21
relaţii logice: Leibniz, 69 – 70, 72 – 74, 77 – 78
Rembaum, Joel, IV.n.53
Renan, Ernest, V.n.19
Rescher, Nicholas, II.n.232, III.nu.84, 100, 102, 151, 185, 187 (PRS)
Reuchlin, Johannes, IV.n.150 (*vaticinium Eliae*)
revoluţie/revoluţii, 17 – 19, 1.n.17

(ştiinţifică/ştiinţifice); şi filosofie mecanicistă, 288 – 290
rezoluţie şi compoziţie: metodă în sec. al XVII-lea, 288
Richard din Middleton: cunoaştere intuitivă, ÎN.n.64
Rist, J.M., II.nu.39, 43, III.nu.24, 60
Rivaud, Albert, II.nu.6, 178
Robert din Marston: cunoaştere intuitivă, III.n.64
Rohr, G., IV.n.18
Rosenroth, Knorr von, II.n.164
Rosenstock-Huessy, Eugen, I.n.17
Rosenzweig, Franz, IV.n.15
Rossi, Paolo, V.n.25
Rousset, P., IV.n.200
Royal Society /Societatea Regală /, 14
Rossler, D., IV.nu. 140, 144
Rupert din Deutz: istorie tipologică, 213
Russell, Bertrand: despre Leibniz, 69, 79, II.nu.212, 215 – 216, 219, 232, 237, 245, 255 (separarea doctrinei esoterice de cea exotericã), III.n.185
Russell, D.R., IV.nu.140, 145
Sa'aba: adaptată de Maimonide, 197 – 199, Sa'adia, gaonul, n.n.74; exegeză, 188, 191;
„Temeiurile poruncilor", 195 – 196 Sackur, E., IV.n. 199 sacrificii, *vezi* acomodare „salvarea fenomenelor", 18 – 19, 1.n.24 Sambursky, Shmuel, II.nu.26, 39 – 40, 43.
46, m. nu. 1 10, 117, IV.n.47, V.nu.58, 108 *Sapientia Salomonis*: istorie şi monoteism.
199, IV.n.105 Sarasohn, Lisa, V.n. 115 Senari, E., IV.n.174 Scheffler, Israel, III.n.12 (inducţie) Schepers, Heinrich, III.n.19
Schmidt, R., IV.n. 150
Schmitt, Cari, IV.n.180 (teologie politică)
Schmitt-Biggermann, Wilhelm, V.n.75
Schneider, A., IV.n.77, V.n.6
Schofield, Robert E., V.n.102
Scholder, Klaus, IV.n.55
Scholem, Gershom, IV.n.148
Scholz, H., II.n.37, IV.n. II

Schramm, Mathias, III.nu.22, 149
Schulz, F., III.n.50
Schulz, Marie, IV.n.15 – 17
Schwarz, Eduard, V.n. 109
sclavie, ni.n.119 (Aristotel)
Scotus, Ioannes Duns, 29 – 30 (omniprezenţă), 47 (euharistie), II.n.143 (demonstraţie); formă *şi formalitates*, 268 – 269; individualizare: 47, 120, 308, HI.n.63; vid, 49, III.n.124
— Cunoaştere intuitivă: şi singulare, 120, 147, 260, III.nu.64, 170
— *Possibile logicum*, 125 – 126, 153, m.n.90; influenţă asupra lui Leibniz, 125
— *Potenţia absoluta et ordinată*, 117 – 118, m.n.48; şi terminologie juridică, 117 – 118
— Univocitate: şi argument ontologic, 27 – 29; şi conotaţie fizică, 46 – 48
„Scriptura vorbeşte limba oamenilor” (*dibra tora kileson bine Adam*), *vezi* acomodare
Sebund Raymond, 13 (teologie naturală)
Seeberg, Erich, IV.nu.232, 234, 245 – 247
Seeberg, Reinhold, II.nu.60, 108, 144 – 145
Sefer toledot Jeshu [Povestiri despre istoria lui Iisus]: o contraistorie, 219 – 220, IV.nu.240 – 241
semnificaţie, teoria: pentru numele divine, 44 – 45 (Toma)
senzorium Dei, 80. *Vezi şi* Newton
Settle, Thomas B., III.n.144
Sextus Empiricus, II.n.71
Sforno, 188 (exegeză)
shechina (bunăvoinţă divină), 41, II.n.66
Sigebert din Gembioux: IV.n.210 (lupta investiturilor şi istoria)
Siger din Brabant, III.n.59 (intelect divin ca *ars factiva*)
Silver, Daniel J., IV.n. 1 16
Simon, G., IV.n.15
simplex narratio gestarum, *vezi* istorie

Simplicius, I.n.24 („salvarea fenomenelor”), III.n.117 (mişcarea proiectilelor), V.n.33

singularitate, *vezi* individuaţie
„Sistem”, 13
Skinner, Quentin, IV.n.216
Slomkowski, A., IV.n.170
Smalley, Beryl, II.n.100
Smith, Adam, V.n.104; „mâna invizibilă”.
a istoriei, 182 societate, construcţia, *vezi* Hobbes; cunoaştere-în-act; Spinoza; Vico Solia Price, Derek J. de V.n.81 spaţiu, 41, 49 (absolut); imaginar, 49 – 50, li-l.n.133; infinit, 53, 67 (Newton)
— Euclidian: şi idealurile ştiinţei, 55
— Newtonian: funcţiile, 66 – 68
Specht, Rainer, III.n.170, V.nu.12, 20, 94 *species intelligibiles*: eliminate, 52 Spencer, John: acomodare şi istorie, 203 – 204 Speusip, 263 – 264 (construcţie şi mişcare) Spinoza, 60 – 61 (comentând fizica lui Descartes), 61 – 62 (întindere), 65, 72, 76 (elasticitate), 227 – 228, V.n.105; definiţia corpului, 286, V.n. 1 33; *facies totius univerşi*, 27, 62, 286, Hnn.7, 179; corpul lui Dumnezeu, 27 – 28, 60; dragostea infinită a lui Dumnezeu, 63, II.n. 181; omniprezenţă divină, 60 – 63; putere divină, 109 – 110, III.n.4; cunoaştere divină şi cunoaştere umană, 258 – 259; autonomie umană, 227 – 228; „mâna invizibilă” a istoriei, 182; problema suflet-corp, 60 – 63; societatea şi echilibrul forţelor, 223; teleologie şi mecanicism, 289 – 290; axioma *ordo idearum-ordo rerum*, 224 (Vico), 288; utopism, 289
— Critică biblică: secularizarea principiului acomodării, 191 – 192; paternitate, 192; influenţa lui Ibn Erza, 191 – 192
— Posibilitate: şi realitate, 71 – 72, II.nu.228 – 230; lumi posibile, 155 – 156
— Societate: şi individuaţie, 285 – 286; statul, un corp fizic, 285 – 288; *conatus*-ul, 286 (conservarea mişcării)

— Substanţă/substanţe: de la două la una singură, 59 – 62; realitate, 71 – 72
spisitudine, *vezi* More, Henry
Spitzer, Leo, IV.n.66
Spori, Johannes, IV.n.209
Spranger, Eduard, IV.nu. II, 156
Sprat, Thomas, 14, I.n.13 (teologie laică)
Stark, Werner, IV.nu.8, 276
Stegmuller, F., III.n.92
Steinsaltz, A., VI.n. II
Steinthal, H., V.n. 126
Stenzel, Julius, II.n.28
Stern, Menahem, III.n.27, IV.n.235
Stock, Brian, V.n.79
stoicism (stoici), 32, 39 (antropomorfism), 313 („simţ comun”); acomodare şi istorie, 208, IV.n.159; omogenitate: 35 – 36; influenţă asupra Renaşterii, 37, 50 – 52, n.n.133; *lekton*, 36; pneumă, 35 (şi materie), 58 – 59 (Henry More); teleologie, 37
Strack, Herman L., IV.n.150
Straub, J., IV.n.184
Strauss, Leo, IV.nu.117, 253, V.n. 1 11
Suárez, Franciscus, 125, III.n.175 (putere divină); omniprezenţă divină, 50; lumi posibile, 128, III.n.97
substanţă/substanţe, 59 – 63 (Spinoza), II.n.174 (Bruno); Leibniz, 43, 70, II.n.236. *Vezi şi* formă/forme
Swain, J.W., IV.n. 184
Sylla, Edith, III.n.139, V.nu.62, 66
Szabó, Árpád, V.nu.30 – 31, 34
Tachau, Katherine H., II.n.15, III.n.64.
V.n. 1 8 Tacitus, Cornelius, IV.n.272; admirat de
Vico, IV.n.257; contraistorie, 219 Tajo din Saragosa, IV.n.74 Talmudul babilonian (*Babylonian Talmud*).
II.n.73, III.n.26, IV.n.150 Taylor, A.E., V.n. 1 18 Teitelbaum, Mordechai, II.n. 165 teleologie: şi idealul mecanicist, 289 – 290.
Vezi şi cauze ultime
Telesio, Bernardino, 54, IV.n. 1; omogenitate, 50 – 52;

fizica lui, 51 – 52 „temeiurile poruncilor” (*ta ame hamitstrot*), *vezi* Maimonide
Templier, Étienne: condamnarea din 1277.
48, 120
Teodoret de Cyr: sacrificii acomodate, 193.
IV.n.62
Teofil din Antiohia, IV.nu.20, 171
(şi Irineu de Lyon)
teologie: – şi ştiinţă, 313 – 316; S. Jaki, 314 – 315.
VI. nu. 17 – 18; în Evul Mediu, 314 (P.
Duhem şi A. Maier)
INDEX
371
— Naturală, 11 – 14 (Raymond Sebund), 14 – 15 (deism), 50 (Suárez), 113
— Negativă: şi Cusanus, 50 – 51
— Politică: şi acomodare, 210 – 212; Biserică şi monarhie, 211, IV.n. 187
— Protestantă: şi idealurile ştiinţei, 54 – 55; exegeză univocă, 54
— Laică: 11 – 15; Dante, primul exemplu, 217; „de teologizată”, 304, 313 – 314
terminişti: contingenţa naturii, 47; cunoaştere intuitivă, 260
Tertulian, 38 – 39 (corpul lui Dumnezeu); acomodare şi istorie, IV.n.20 (*adecvatio*), 208 – 210, IV.nu.175 – 176
Thales, II.n.54
Thomas, Ivor, V.nu.35, 53
Thomas din Strassburg, 49, U.n. 1 15 (omniprezenţă divină), II.n.253
tipologia istoriei, *vezi* istorie; periodizare
Tocqueville, Alexis de I.n.17 (şi revoluţia)
Todd, Robert B., II.nu.39, 41
Toma d’Aquino, 49 (vid), 139, II.n.173, IV.n.39 (acomodare), IV.n. 120; şi Amalric din Bena, 43; ambiguitate, 46; teorie exegetică, 45 – 46, 191, 202; formă/forme, 43, 118 – 119, III.n.128; cunoaştere umană şi cunoaştere divină, 260, V.n.14; teoria *impetus-vă – ai*, 137, HJ… nu. 126, 128; individuaţie, 118 – 120; teologie naturală, I.n. l; perseitate, II.n.215; pluralitate de lumi, 122, III.n.72; lume posibilă/lumi posibile, 116 – 117, 125,

156, IJJ.nu.45, 87 – 88; *potenţia absoluta* şi *ordinată*, 116 – 117, III.nu.44 – 45
— Analogie cu fiinţa, 28 – 29, 47 – 48, 50, II.n. 11; şi omniprezenţă divină, 42 – 46; şi eterogenitate, 46; *esse dare*, 43; respinsă de nominalişti, 47; lumea ca *imago Dei*, 44
Toulmin, Stephen, II.n.203 transsubstanţiere, *vezi* euharistie Treime/Trinitate: şi nevoia de logică divină, 127; prefigurată în trei perioade, 42 Tucidide: acomodare şi istorie, 208; scrierea istoriei, 186, IV.n.36 Twersky, Isadore, IV.n.79, 83
U
Ulpian: *lex regia*, III.n.50 Underhill, Evelyn, II.n.88
univocitate, 55 (Descartes); şi argument ontologic, 28 – 29; Aristotel, 34 – 35; tendinţă de 29 – 30, 37 (şi omogenitate); Newton, 64 – 65; Ockham şi sec. al XIV-lea, 48 – 50; Scotus şi conotaţia fizică, 46 – 48
Unguru, Sabetai, III.n.149
universitas, 216 – 217 (Dante)
Urbach, Ephraim, II.nu.66, 68 (*makom*, *she-china*), IV.n. 143
utopism: şi filosofia mecanicistă, 288 – 289, V.nu.143, 145 (Campanella); mijlocit de Vico, 222; Spinoza şi Hobbes, 289
Uberweg, F., II.nu.63, 80, III.n.64
vacuum, *vezi* vid
Vaihinger, Hans, 22, 129, m.n.100 (raţiune ipotetică)
Vajikra Rabba: sacrificii, 193, IV.n.60
Van der Pot, J.H.J., IV.n.150
Vasari: acomodare în artă, IV.n. 127
Vaux, Ronald de IV.n. 136
„Viclenia lui Dumnezeu”, „viclenia raţiunii”; *vezi* providenţă divină
Vico, Giambattista, 11 (teologie laică), 185, IV.n.24; şi Hobbes, 223, 280; şi axioma lui Spinoza, 224, IV.n.266; precursori, 185 – 187; între realism şi utopism, 222; autonomie umană, 227 – 228; teleologie şi mecanicism, 290

— Acomodare, 185, IV.n.24; logica „poetică”, o viclenie, 225; transformată în creativitate umană, 228
— „simţ comun” (imaginaţie colectivă), 223 – 224; şi istorie, 185, IV.n.26; şi providenţă, 226 – 227; studiate în *Ştiinţa nouă*, 223 – 224
— Providenţă divină, 182 – 183, 185, IV.nu.24, 26; şi simţ comun, 226 – 227; şi istorie, 222; şi *Ştiinţa nouă* 223; „emancipată”, 227
— Istorie: construcţia/constituirea şi reconstrucţia/reconstituirea, 224 – 226; *corsi e ricorsi*, 215; mediere între natură şi societate, 222 – 224
— *Verum etfactum convertuntur*, 225 – 226, 262, 280
vid (vacuum), 47 – 48; Aristotel (mişcare în vid), 130 – 133; condiţia mişcărilor la

atomişti, 130; în Evul Mediu, 139. *Vezi şi* raţiune ipotetică; mişcare *vis viva*, 31, 58. *Vezi şi* Leibniz Vives, Ioannes Ludovicus, IV.n.78 vârtejuri, 150, 278 – 279 (construcţie) Vlastos, Gregory, IV.n.161 Vogelsang, M., IV.n.199 Volz, P., IV.n. 140
Von den Brincken, Anna-Dorothe, IV.n.20 Von der Luft, Eric, VI.n.16 Vuillemin, Jules, 272, V.n.72 (Descartes)
W
Wachtel, Alois, IV.nu.187, 197 Walahfrid Strabo: acomodare, 194, IV.n.68 Wallace, William, O.P., II.n.143.
III.nu.138 – 139, IV.n.47 Walther, Manfred, IV.n.55 Walzer, J., III.n.30 Warren, Austin, IV.n.152 Warrender, Howard, V.n. 1 18 Warnock, G.J., VI.n.6 Wartofsky, M., V.n.134 Watkins, J.W.N., IV.n.5, V.nu. 1 13, 118 – 119 Weber, Max, 315, 1.n.7, VI.n.19 (*Entzauberung der Welt*) Weigelt, Horst, IV.n.234 Weinberg, Julius, III.nu.21, 174 Weisheipl, James A., III.n.118 Welleck, René, IV.n. 152 Werner, K., II.n.215, V.n.143 Werner, Martin, IV.nu.148, 168 Wernham, A.G., V.nu. 134, 136, 139 Westfall, Richard, II.nu.193, 197, 204.
III.n.141 Westman, Robert, IV.n.47
Weyl, Hermann, I.n.23

Whewell, William III.n.104 (raţiune ipotetică)
White, Lynn, Jr., V.n.86
Wieder, N., IV.n.153
Wieland, Wolfgang, III.n.118, V.n.41
Wilson, Curtis, III.n.135
Wilson, M. Dăuler, III.n.150
Wirszubski, Ch., III.n.50
Wittgenstein, Ludwig, II.n.91, III.n.78
Wolff, Christian, 28 (argument ontologic), V.n.85 (maşinărie)
Wolff, Michael, III.nu.123, 126, 137
Wolfson, Harry, II.n.70, III.nu.3, 124, 131, VI.n.5
Wolters, H., Ş.J., IV.nu.30, 211
Woolcombe, K.J., IV.n. 172
Woolhouse, R.S., III.n.7
Wolflin, Heinrich, V.n.69
Xenofan, 228; contra antropomorfismului, 39, 113, III.n.24
Yadin, Yigael, IV.nu.151, 153 Yishmael, rabinul: exegeză, 188, IV.n.40
Zeller, Eduard, V.nu.108 – 109 Zenodot, 264 (construcţie şi mişcare) Zenon din Eleea, II.n.39, V.n. 105 Zenon Epicureul, II.n.31 Zeuthen, Hieronymus G., V.n.30 Zwingli, Ulrich, II.n.144 (euharistie)

Cuprins

PREFAŢĂ... 7
ABREVIERI... 9
I. INTRODUCERE... 11
A. O teologie laică... 11
B. Temele... 15
C. O istorie diferenţială... 17
D. Idei şi idealuri în ştiinţă... 20
II. OMNIPREZENŢA LUI DUMNEZEU, CORPUL LUI DUMNEZEU ŞI PATRU IDEALURI ALE ŞTIINŢEI... 27
A. Corpul lui Dumnezeu... 27
B. Cadrul originar al idealurilor... 32
C. Scurtă istorie a corporalităţii şi a prezenţei lui

Dumnezeu… 38
D. Nominalismul medieval târziu şi filosofia Renaşterii… 46
E. Descartes şi More… 55
F. Hobbes, Spinoza şi Malebranche… 59
G. Newton… 64
H. Leibniz… 69
III. OMNIPOTENŢA DIVINĂ ŞI LEGILE NATURII… 109
A. Omnipotenţă şi natură… 109
B. *Potenţia Dei absoluta et ordinată*… 113
C. Experimente ideale şi legile mişcării… 128
D. Descartes, adevăruri eterne şi omnipotenţă divină… 143
E. Newton şi Leibniz… 151
IV. PROVIDENŢA DIVINĂ ŞI CURSUL ISTORIEI… 182
A. Mâna invizibilă şi conceptul de istorie… 182
B. „Scriptura vorbeşte limba oamenilor”: Principiul exegetic al acomodării… 187
C. Acomodare şi legea divină… 192
D. Acomodare şi cursul istoriei universale… 204
E. Istorie, contraistorie şi secularizare… 218
F. Providenţa secularizată şi „Ştiinţa nouă” la Vico… 222
374 CUPRINS
V. CUNOAŞTERE DIVINĂ ŞI CUNOAŞTERE UMANĂ: CUNOAŞTERE ÎN ACT… 258
A. Un nou ideal de cunoaştere… 258
B. Construcţie şi *metabasis*, matematizare şi mecanizare… 263
C. Construcţia naturii şi construcţia societăţii… 279
VI. CONCLUZIE: DE LA TEOLOGIA LAICĂ LA ILUMINISM… 304
A. Kant şi de teologizarea ştiinţei… 304
B. Iluminism şi educaţie… 311
C. Teologie şi ştiinţă… 313
BIBLIOGRAFIE… 318

INDEX... 353
Redactor MONICA MÂNU
Apărut 1998 BUCUREŞTI – ROMÂNIA
Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial”.

Am petrecut mulţi ani începjrcând să găsesc-o modalitate de a defini cât\se poate de exact diferitele aspecte-ale tratfzitrei de la podurile de gândire medievale la cele de la-începuţurile epocii moderne în diferite, deţnenii all cunoaş Wrp... în timnnt şi iuiii. mi-niâudint’seama nu numai de le%gâturile dintre teologie şi fiinţă, ci şi t... prejurarea deosebită că, fifntru numeroşi gânditori din Secolul al XVII-le-teologiătsi ştiinţa au fuziona-l înţi-fin idiom, parte a unei adevărate teologiiaaice cum nu a existat niciodată înainte sau duptă aceea, jr

Eseul lui Funkenstein aparţine acelui gen de istorie intelectuală care se adresează fundamentelor metafizice ale ştiinţei moderne. Ga atare, se ocupă aprbape excist-/ de afinităţile şi tensiunile dintre idei. Ia (4 deile sunt urmărite cu desăvârşită măiestrie... Elfterarea de concepţiile naive ale continuităţiiistorice îi permite lui Funkenstein Ifea se concentreze asupra unerexegeze fin nuanţate apâfţinând S%glor filosofi care intră în câmpul lui de observaţie. Rezultatul: o lucrare plină de dfăcernământ şi erudiţie.

IS-BIM 973 – 28 – 0774 – 1
Foto copertă: LI Vrâl ANZU LATO